سلسلة الرسائل الجامعية

(١٥)

عقيدة الأشاعرة

دراسة نقدية لمنظومة جوهرة التوحيد لبرهان الدين اللقاني

على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة

تأليف

حسان بن إبراهيم الرديعان

دار التوحيد للنشر

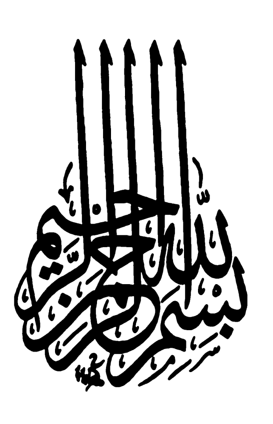
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
الربيعان، حسان إبراهيم
عقيدة الأشاعرة دراسة نقدية لمنظومة جوهرة التوحيد ..../
حسان إبراهيم الربيعان - الرياض، ١٤٣٢هـ
٦٨٦ ص ، ١٧ x ٢٤ سم
ردمك ١-١٢-٢٩-٨٠٢٩-٣-٦٠٣-٩٧٨
١- الأشعرية أ- العنوان
ديوي ٢٤٠ ١٤٣٢/١٣٦٩

رقم الإيداع: ١٤٣٢/١٣٦٩
ردمك: ١-١٢-٢٩-٨٠٢٩-٣-٦٠٣-٩٧٨

الطبعة الأولى
١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م



الرياض - المملكة العربية السعودية
هاتف: ٠٠٩٦٦١٢٦٧٨٨٧٨ فاكس: ٠٠٩٦٦١٤٢٨٠٤٠٤
darattawheed@yahoo.com



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

إن الحمد للَّه نحمده ونستعينه ونستهديه ونعوذ باللَّه من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده اللَّه فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا اللَّه وحده لا شريك له، وأشهد أنَّ محمدًا عبده ورسوله، صلى اللَّه عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا.

يقول الحق سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢].

وقال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: ٧٠ - ٧١].

• أما بعد:

فإنَّ خيرية هذه الأمة تتحقق بتمسُّكها بكتاب اللَّه تعالى وسنة نبيه محمد ﷺ، واقتفاء أثر السلف الصالح من هذه الأمة في القرون المفضلة.

وما سلك أحدٌ سبيلًا غير هذا إلا ضل، وزاغ عن طريق الحق.

ومعرفة طريق الحق وسبيل المؤمنين تتمان من خلال الاعتصام بالوحي قراءة ودراسةً وعملًا، إذ به ينجو المسلم من غوائل البدع، وشرور الزيغ عن

طريق الهدى، ويسلم من شوائب المناهج المفسدة.

ولقد امتحن اللَّه سبحانه أمة نبيه محمد ﷺ منذ القرن الأول بمن تنكَّب جادة الحق، إمَّا حقدًا وغلًّا على هذه المنة الكبرى التي خصَّ اللَّه بها نبيَّه محمدًا ﷺ وأصحابه كالمنافقين واليهود والمجوس، أو جهلًا وتعصُّبًا وعنادًا لهدي الكتاب والسنة كنابتة الخوارج والقدرية والروافض.

وما فتِئَ أهل الحق - المتمسِّكون بزمام الكتاب والسنة- يبينون مدارج الحق ونوافذ المهالك في كل عصر من العصور، فلم تخلُ هذه الأمَّة في زمنٍ من الأزمان من هداة متبعي المؤمنين الذين حفظَ اللهُ بهم دينه كما أخبر بذلك النبي ﷺ في قوله: «**يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين**».

وكما امتحن اللَّه سبحانه هذه الأمة في خير قرونها؛ فقد امتحنها في كل زمنٍ بدعاة على أبواب جهنم يحيدون بالناس عن هدي سلف هذه الأمة كما بين النبي ﷺ في حديث افتراق الأمم «**افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة وافترقت النصارى على ثنتين وسبعين فرقة وستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة**، قيل: ما هي يا رسول اللَّه قال: **هي ما عليه أنا وأصحابي**».

ومن بيان الحق من الباطل والصحيح من السقيم دراسة المؤلفات العقدية وعرضها على الكتاب والسنة، فكان أمامي في هذا عند تقديم أطروحة الماجستير هو اختياري لمؤلَّف من أهم المؤلفات عند أصحابها وهي عقيدة برهان الدين إبراهيم اللقاني: (ت١٠٤١هـ) المسمَّاة: جوهرة التوحيد، وهي منظومة في أبواب الاعتقاد.

● أسباب اختيار الموضوع وأهميته:

إنَّ حاجة الأمة إلى ما يربطها بعقيدة أهل السنة حاجة عظيمة، وتأتي أطروحات الدراسات كرافد من روافد هذا الاحتياج، ويكون ذلك بطرح مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة وتفصيل أقوالهم وتقريراتهم، ويتأتى ذلك أيضًا بدراسة المتون والمختصرات والمنظومات التي يعتمدُ عليها مخالفوهم وتمحيصها على معتقد أهل السنة والجماعة وتبيين ما يوافق أهل السنة وما يخالفهم بإنصاف وتحقيق.

وأثناء نقاشي -في طرح عددٍ من المواضيع للدراسة- مع مرشدي الأكاديمي فضيلة الشيخ الدكتور سعود بن عبد العزيز الخلف؛ أشار عليَّ -حفظه الله- بالنظر إلى هذه المنظومة أولًا، فلمَّا نظرتُ فيها فإذا في دراستها منفعةٌ لازمة ومتعدية؛ لازمةٌ للدارس في التمكُّن من معتقد أهل السنة والجماعة من خلال عرض ونقد آراء الناظم والجواب عليها؛ حيث إنَّه طرق أغلب أبواب ومسائل الاعتقاد، والمنفعة المتعدية هي في بيان المعتقد الصحيح من السقيم للأمة الإسلامية في هذه المنظومة التي تُعد عمدة في العقيدة عند المتأخرين من الأشاعرة، فأهمية عرض مسائلها على عقيدة أهل السنة والجماعة ومناقشتها من منطلق مصادر السلف الصالح ونصوصهم في سائر أبواب الاعتقاد واضحة جلية لدى المتخصصين في العقيدة.

وأهمية اختيار هذا الموضوع هو في أهمية عرض ودراسة هذه المنظومة على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة وما قرروه في أبواب الاعتقاد على النحو الآتي:

١- شهرة منظومة جوهرة التوحيد في بعض البلاد الإسلامية حتى

أصبحت تُدرَّس رسميًا في بعض المعاهد والجامعات فيها ، وكذلك تدريسها في حلق العلم في المساجد أيضًا في بعض البلاد الإسلامية، وجعلها من مصادر التوحيد وأبواب الاعتقاد فيها .

٢- قيمة الجوهرة العظمى والأهمية الكبرى عند المتأخرين من الأشاعرة، حتى أصبحت هي العمدة عندهم .

٣- كثرة الشروح والحواشي والتعليقات على هذه المنظومة حتى بلغت -حسب علمي- قريبًا من ثلاثين مؤلفٍ ما بين شرحٍ وتعليقٍ وتقريبٍ. بل إنَّ بعض شروحها عليها شروح وحواشي ومنظومات، ولا أدلَّ من شرح المؤلف اللقاني نفسه عليها بثلاثة شروح : الشرح الكبير والأوسط والصغير .

٤- مخالفة الجوهرة لمعتقد أهل السنة والجماعة لأنها مبنية على المذهب الأشعري، وموافقتها لأهل السنة في بعض الأبواب، وهو أمرٌ غير محرَّرٍ ومُمَيَّزٍ في ظل هذه الشهرة والتداول لها .

● **أهداف الموضوع :**

بدراسة جوهرة التوحيد وعرضها على معتقد أهل السنة والجماعة ندركُ أهداف هذا الموضوع وغايات دراسته وذلك على النحو الآتي :

١- تحديد ما في الجوهرة من مزالق عقدية وبعدٍ عن منهج أهل السنة والجماعة .

٢- الدعوة إلى الحق في إبراز الباطل وردِّه، وتأكيد الحق ودعمه من خلال دراسة ما وافق الناظم فيها أهل السنة والجماعة من مسائل وتقريرات

في أبواب الاعتقاد، وهو أمرٌ له قبوله في نفوس من اعتمد على هذه المنظومة وجعلها مرجعًا له في أبواب الاعتقاد.

٣- إتمامًا للواجبات المتعلقات على طلبة أقسام العقيدة والدارسين فيها من بيان الحق في أطروحاتهم وذلك من خلال دراسة معتقد من خالف أهل السنة والجماعة من مصادرهم الأصلية.

وغيرها من الأهداف العامة والجزئية التي قد تتضح لقارئ هذه الرسالة وعرض مسائلها ومناقشتها ممَّا فيه منفعة عامة أو خاصة للمسلمين والأمة الإسلامية أجمع.

● خطة البحث:

قَسَّمتُ الخطة في هذه الدراسة إلى: مقدمة ثم تمهيد ثم أربعة فصول ثم خاتمة، ورتبتُ الفصول والمسائل على حسب ترتيب المسائل في الجوهرة، وتفصيل ذلك كما يلي:

مقدمة:

وتشتملُ على ما يلي:

- أسباب اختيار الموضوع وأهميته.
- أهداف ا لموضوع.
- حدود دراسة الموضوع.
- خطة دراسة الموضوع.
- منهج دراسة الموضوع.

تمهيد:

ويشتمل على أربعة مباحث:

المبحث الأول: ترجمة برهان الدين اللقاني. وفيه أربعة مطالب:

- **المطلب الأول:** اسمه، مولده، نشأته، وفاته.
- **المطلب الثاني:** حياته العلمية: شيوخه، تلامذته.
- **المطلب الثالث:** عقيدته.
- **المطلب الرابع:** آثاره.

المبحث الثاني: التعريف بجوهرة التوحيد. وفيه ثلاثة مطالب:

- **المطلب الأول:** التعريف بها.
- **المطلب الثاني:** مكانتها لدى الأشاعرة.
- **المطلب الثالث:** شروحها والتعليق عليها.

المبحث الثالث: التعريف بأهل السنة والجماعة وبيان معتقدهم. وفيه ثلاثة مطالب:

- **المطلب الأول:** التعريف بأهل السنة والجماعة.
- **المطلب الثاني:** منهج أهل السنة والجماعة في الاستدلال.

المبحث الرابع: التعريف بالأشاعرة وبيان معتقدهم. وفيه ثلاثة مطالب:

- **المطلب الأول:** التعريف بالأشاعرة.

- المطلب الثاني: منهج الأشاعرة في الاستدلال.

الفصل الأول: مقدمة الجوهرة:

وفيه تمهيد وستة مباحث:

- تمهيد: بداية المنظومة.

- المبحث الأول: التقليد في التوحيد.

- المبحث الثاني: أول واجب على المكلف.

- المبحث الثالث: أدلة إثبات وجود اللَّه.

- المبحث الرابع: حقيقة الإيمان.

- المبحث الخامس: دخول الأعمال في مسمّى الإيمان.

- المبحث السادس: زيادة الإيمان ونقصانه.

الفصل الثاني: الإلهيات:

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الواجبات للَّه سبحانه. وفيه ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: أقسام الصفات. وفيه أربع مسائل:

- المسألة الأولى: الصفة النفسية.

- المسألة الثانية: الصفات السلبية.

- المسألة الثالثة: صفات المعاني.

- المسألة الرابعة: الصفات المعنوية.

- المبحث الأول: الإيمان بالرسل.

- المبحث الثاني: المسائل المتعلقة بالأنبياء.

- المبحث الثالث: شهادة أن لا إله إلا اللَّه وأنَّ محمدًا رسول اللَّه.

- المبحث الرابع: الرد على الفلاسفة في أنَّ النبوة مكتسبة.

- المبحث الخامس: التفضيل بين الأنبياء والملائكة.

- المبحث السادس: خصائص محمد ﷺ ومعجزاته.

- المبحث السابع: فضل الصحابة وترتيبهم في الفضل.

- المبحث الثامن: فضل التابعين وأتباعهم والأئمة.

- المبحث التاسع: تقليد أحد الأئمة.

- المبحث العاشر: كرامات الأولياء.

- المبحث الحادي عشر: الكرام الكاتبون والحفظة.

الفصل الرابع: المسائل المتعلقة بالسمعيات:

وفيه ثلاثة وثلاثون مبحثًا:

- المبحث الأول: حقيقة الموت والرد على المعتزلة.

- المبحث الثاني: حقيقة الروح والعقل.

- المبحث الثالث: منكر ونكير.

- المبحث الرابع: عذاب القبر ونعيمه.

- المبحث الخامس: الإيمان بالبعث يوم القيامة والرد على منكريه.

- المبحث السادس: بعث الأجساد وإعادتها.

- المبحث السابع: إعادة الزمن.

- المبحث الثامن: الحساب؛ السيئات والحسنات.

- المبحث التاسع: مكفرات الذنوب.

- المبحث العاشر: أهوال اليوم الآخر.

- المبحث الحادي عشر: صحف الأعمال.

- المبحث الثاني عشر: الميزان.

- المبحث الثالث عشر: الصراط.

- المبحث الرابع عشر: العرش.

- المبحث الخامس عشر: الكرسي.

- المبحث السادس عشر: القلم.

- المبحث السابع عشر: اللوح.

- المبحث الثامن عشر: الجنة والنار.

- المبحث التاسع عشر: الحوض.

- المبحث العشرون: الشفاعة.

- المبحث الحادي والعشرون: حكم مرتكب الكبيرة في الآخرة والنهي عن تكفير المسلم.

- المبحث الثاني والعشرون: حياة الشهيد.

- المبحث الثالث والعشرون: التوكل في الرزق.

- المبحث الرابع والعشرون: الجوهر الفرد.

- المبحث الخامس والعشرون: أقسام الذنوب والتوبة منها.

- المبحث السادس والعشرون: الكليات الست.

- المبحث السابع والعشرون: إنكار ما عُلِم من الدين بالضرورة.

- المبحث الثامن والعشرون: نفي المجمع عليه.

- المبحث التاسع والعشرون: تنصيب الإمام والخليفة.

- المبحث الثلاثون: الخروج على الحاكم وعزله.

- المبحث الحادي والثلاثون: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

- المبحث الثاني والثلاثون: الأمر باتباع السلف الصالح.

- المبحث الثالث والثلاثون: خاتمة المنظومة.

الخاتمة:

وتشمل:

- عرض موجز للدراسة.

- أهم النتائج.

الفهارس:

- فهرس المصادر والمراجع.

- فهرس الموضوعات.

- **منهج العمل في دراسة الموضوع:**

١- توضيح رأي اللقاني من الجوهرة، وشرحه وتبيين مدلوله.

٢- الاستشهاد على كلام اللقاني من كلام الأشاعرة، سواء المتقدمين منهم أو المتأخرين وتسميتهم ما أمكن.

٣- نقد قول اللقاني فيما خالف فيه الحق بعرضه على الكتاب والسنة وعقيدة السلف الصالح.

٤- تأييد ما وافق فيه الحق بذكر دليله من الكتاب والسنة ومعتقد السلف الصالح.

٥- نقل الأقوال من المصادر الأصلية والعزو إليها حسب الإمكان، وسأنقل بالواسطة لما لا أجد له مصدرًا كأقوال الكرامية والجهمية ونحوها.

٦- ترتيب الأقوال بحسب تسلسلها التاريخي بالنسبة للمذاهب أو أصحابها.

٧- الترجمة للأعلام غير المشهورين ترجمة موجزة.

٨- عزو الآيات في ثنايا المتن، مع كتابتها بالرسم العثماني.

٩- تخريج الأحاديث في الحاشية، والاكتفاء بتخريج الصحيحين فقط للحديث المروي فيهما أو في أحدهما، وتخريج الحديث إذا كان في غيرهما مع نقل كلام أهل العلم فيه صحةً وضعفًا. والحديث الذي لا أذكرُ تخريجه فإنَّه قد ذكر تخريجه في موضع سابق.

١٠- تفسير الكلمات الغريبة، والمفردات التي تحتاج إلى شرح لا سيما التي لها ارتباط بالدراسة.

● تنبيهان:

١- تقسيم الدراسة هي على ما يلي: أبيات المنظومة، ثم العرض، ثم النقد.

وأريد بالعرض: توضيح رأي اللقاني في المسألة أو المبحث أو المطلب المعنون به من خلال شروحه، وتلخيص رأيه بأسلوبي، طلبًا للاختصار، ولحاجة فهم نظمه من خلال شرحه، وأنقل نصَّ كلامه فيما أحتاجُ إليه.

وأريد بالنقد: توضيح معتقد أهل السنة والجماعة في المسألة، وبيان الأدلة بشكل موجز، وقد أنقلُ نصوص بعض الأئمة حسب حاجة المقام. ثم أبين موافقة ما تمَّ عرضه من رأي اللقاني من مخالفته لمعتقد أهل السنة والجماعة، وقد أكثرتُ مِن ترتيب النقد على عدة نقاط أو أوجه.

٢- أحيانًا يذكر اللقاني في البيت الواحد أكثر من مسألة، وقد تكون كل مسألة في مبحث أو مطلب مستقل، فأحتاج إلى تكرار البيت في المطلب الذي يليه، وذلك حسب خطة البحث، لذا جعلتُ كلمات البيت التي تتعلق بالعرض والنقد بخطٍّ عريض، والباقي بخطٍّ خفيف.

كذلك جعلت نصوص الأحاديث، ونصَّ اللقاني المنقول من شروحه، وبعض العبارات المهمَّة بخطٍ عريض.

* * *

شكر وتقدير

أتقدمُ بجزيل الشكر والتقدير والعرفان بعد شكر اللّه تعالى على ما منَّ به وتفضَّل عليَّ في هذه الدراسة، إلى فضيلة شيخي الكريم - المشرف على هذه الرسالة- الأستاذ الدكتور سعود بن عبد العزيز الخلف -حفظه اللّه ورعاه- على حرصه على إتمام هذه الدراسة على أحسن صورة، وذلك بأن منحني ساعاتٍ طويلة لقراءة هذه الرسالة، وإعادة قراءة وكتابة بعض المباحث، وبيان الملحوظات التي أفادتني كثيرًا. وله منِّي جزيل الدعاء على صبره وتحمُّلِهِ وحسن خُلُقه -الذي أثَّر عليَّ كثيرًا- وحثِّه لي على الجلَد والتحمُّل في كتابة البحث.

كما أتقدم بالشكر والتقدير لفضيلة الشيخ الأستاذ الدكتور صالح بن محمد العقيل -حفظه الله- وفضيلة الشيخ الأستاذ الدكتور عبد القادر بن محمد عطا صوفي -حفظه الله- على تفضلهما عليَّ بمناقشة الرسالة وإبداء ملحوظاتهم وآرائهم التي كانت سندًا لي في إخراج هذه الرسالة.

أخيرًا أتقدمُ بالشكر الجزيل لأخي الكريم الشيخ منصور بن عدنان العتيقي الذي أهداني نسخًا مخطوطةً ملونةً لشروحات النظم.

واللهَ أسأل التوفيق والإخلاص والقبول في القول والعمل، والحمد للّه رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين.

كتبه

حسان بن إبراهيم بن عبد الرحمن الرُّدَيْعان

التمهيد

ويشتمل على أربعة مباحث:

المبحث الأول: ترجمة برهان الدين اللقاني.

وفيه أربعة مطالب:

- المطلب الأول: اسمه، نسبه، مولده، وفاته.
- المطلب الثاني: حياته العلمية: شيوخه، تلامذته.
- المطلب الثالث: عقيدته.
- المطلب الرابع: آثاره.

المبحث الثاني: التعريف بجوهرة التوحيد.

وفيه ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: التعريف بها.
- المطلب الثاني: مكانتها لدى الأشاعرة.
- المطلب الثالث: شروحها والتعليق عليها.

المبحث الثالث: التعريف بأهل السنة والجماعة ومنهجهم في الاستدلال.

وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: التعريف بأهل السنة والجماعة.
- المطلب الثاني: منهج أهل السنة والجماعة في الاستدلال.

المبحث الرابع: التعريف بالأشاعرة ومنهجهم في الاستدلال.

وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: التعريف بالأشاعرة.
- المطلب الثاني: منهج الأشاعرة في الاستدلال.



المبحث الأول: ترجمة برهان الدين اللقاني[1]

المطلب الأول: اسمه، نسبه، مولده، وفاته

● اسمه، نسبه:

هو أبو الإمداد -ويُكنى أيضًا بأبي إسحاق- برهان الدين إبراهيم[2] بن حسن بن علي بن عبدالقدوس بن محمد بن هارون اللَّقَاني المصري بلدًا المالكي مذهبًا الأشعري عقيدةً. جدُّه الأعلى محمد بن هارون ترجم له الشعراني في طبقاته.

يُنسب إلى لقانة؛ إحدى قرى مصر[3]، والنِّسبة إليها لَقَاني بفتح اللام والقاف كما ضبطها المحبِّي بقوله: (اللَّقَاني بفتح اللام ثم قاف وألف ونون، نسبته إلى لقانة قرية من قرى مصر)[4]، وضبطها بعضهم بضم اللام وهو خطأ[5].

---

(١) انظر ترجمته في:

شجرة النور الزكية (١/ ٢٩١، ٣٠٤، ٣١٧)، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر (١/ ٧٠٦)، شرح اليواقيت الثمينة (ص٧٨١) حاشية ٥، الأعلام (١/ ٢٨)، معجم المؤلفين (١/ ٨)، معجم المطبوعات العربية والمعرَّبة (١٥٩٢)، كشف الظنون (١/ ٦٢)، هدية العارفين (١/ ٤٩٨)، فهرس الفهارس (١/ ١٣٠)، جامع الشروح والحواشي (٢/ ٧٨٨-٧٩٢).

(٢) في خلاصة الأثر (١/ ٧٠٦) وفي الأعلام (١/ ٢٨): إبراهيم بن إبراهيم، وما أثبتُّه هو ما في شجرة النور الزكية (١/ ٣٠٤) وفهرس الفهارس (١/ ١٣٠)، ونبَّه عليه الكتاني في الحاشية لكنه لم يُثبته.

(٣) لقانة: تابعة لمركز شبراخيت، التابع لمحافظة البحيرة من جمهورية مصر العربية.

(٤) خلاصة الأثر (١/ ٧٠٦).

(٥) نقله الكتاني عن صاحب ثبت اليانع الجني ولم يُصوِّبه فهرس الفهارس (١/ ١٣١).

وتكون النسبة إليها اللَّقَاني بتشديد اللام المفتوحة مع فتح القاف المخففة.

● مولده:

ولد في قرية لقانة، وسنة ولادته مجهولة، إلا أنَّ الصحيح في ولادته أنها كانت قبل سنة ٩٦٠هـ لأنَّ ابنه عبد السلام وُلِدَ سنة ٩٧١هـ.

● وفاته:

في سنة ١٠٤١هـ توفي اللقاني وهو عائدٌ من الحج، ودُفن في طريق عودته في العقبة المسمَّاة بأيلة على طريق الحج المصري.

وقد توفي بعده في تلك السنة عصريُّه المغربي أبو العباس المقَّري المالكي صاحب منظومة إضاءة الدُّجنَّة في اعتقاد أهل السنَّة، وهي في العقيدة الأشعرية كالجوهرة، توفي عائدًا إلى بلده من مصر وقيل من بلاد الترك.

فهما مالكيَّان أشعريَّان وضع كل منهما منظومة في العقيدة الأشعرية وقد توفيا في سنة واحدة، وكلٌ منهما في طريق عودته إلى بلده.

* * *

المطلب الثاني: حياته العلمية: شيوخه، تلامذته

● شيوخه :

أخذ اللقاني عن جملة من المشايخ والعلماء منهم :

١- الشيخ صدر الدين أحمد المنياوي المالكي .

٢- الشيخ سالم السنهوري المالكي، وهو أكثر من أخذ عنه .

٣- الشيخ يحيى القرافي المالكي، من المكثرين عنه .

٤- الشيخ محمد البهنسي، من المكثرين عنه .

٥- الشيخ محمد السنهوري .

٦- الشيخ محمد البكري الصديقي الشافعي .

٧- الشيخ محمد الرملي الشافعي .

٨- الشيخ أحمد بن قاسم الشافعي .

٩- الشيخ علي بن غانم المقدسي الحنفي .

١٠- الشيخ الشمس محمد النحريري الحنفي .

١١- الشيخ عمر بن نجيح[1] الحنفي .

١٢- الشيخ عبد الكريم البرموني المالكي، صاحب الحاشية على مختصر خليل .

١٣- الشيخ أبو العباس الشرنوبي، وهو الذي أشار إليه بوضع منظومة في العقيدة .

---

(١) هكذا في فهرس الفهارس(١٠/ ١٣٠)، وفي خلاصة الأثر (١/ ٧٠٦): نجيم .

١٤- الشيخ أحمد البلقيني الوزيري.

١٥- الشيخ محمد بن الترجمان.

● تلامذته:

وتتلمذ عليه عدد كبير من التلاميذ، حتى قيل إن العلماء بعده جلُّهم من تلاميذه، ومنهم:

١- ابنه عبد السلام اللقاني.

٢- ابنه محمَّد اللقاني.

٣- ابنه خليل اللقاني.

٤- عبد الباقي الزرقاني المالكي.

٥- محمد بن عبد الله الخرشي المالكي.

٦- أبو إسحاق إبراهيم الشبرخيتي.

٧- يوسف الفيشي.

٨- تاج الدين المكي.

٩- الشمس البابلي.

١٠- العلاء الشبراملّسي.

١١- حسين المناوي.

١٢- حسين الخفاجي.

١٣- أحمد العجمي.

المطلب الثالث: عقيدته

عقيدة اللقاني هي عقيدة الأشاعرة المتأخرين من أبي المعالي الجويني[١] والغزالي[٢] ومن جاء بعدهم من الأشاعرة كالعضد الإيجي[٣] والتفتازاني[٤] -الذي أظهر موافقته للأشعرية في كثير من المسائل العقدية-.

وقد صرَّح اللقاني في مواضع من شرحه للمنظومة أنَّ عقيدة أبي الحسن هي المقدَّمة عنده في الاعتقاد، كما صرَّح أنَّ هذه المنظومة هي منظومة في العقيدة الأشعرية[٥].

ومن أبرز المسائل التي سلك فيها اللقاني مسلك الأشاعرة المتأخرين في الاعتقاد:

---

(١) عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني، أبو المعالي، لقب بإمام الحرمين، إمام متكلم أصولي. له كتب عديدة في الاعتقاد هي عمدة كتب الأشاعرة، منها: الإرشاد والمطالب العالية والعقيدة النظامية وغيرها. توفي سنة ٤٧٨هـ، سير أعلام النبلاء (١٨/ ٤٦٨).

(٢) محمد بن محمد الطوسي، أبو حامد الغزالي، لقب بحجة الإسلام. من أشهر المتكلمين والصوفية الأشعرية. له الكثير من المصنفات منها: قواعد العقائد، والاقتصاد في الاعتقاد، وتهافت الفلاسفة، والكتب المضنون بها على غير أهلها، وغيرها كثير من الكتب. وفي عهده دخل الفكر الأشعري التوسع في التصوف، وقيل رجع إلى ما عليه أهل السنة. توفي سنة ٥٠٥هـ. سير أعلام النبلاء (١٩/ ٣٢٢-٣٢٣).

(٣) هو عبدالرحمن بن أحمد العضد الإيجي، من بلاد إيج بفارس. متكلمٌ عالم بالعربية والبيان. يعد من كبار متأخري الأشاعرة. له كتب ومصنفات منها المواقف في علم الكلام، والعقائد العضدية. وكتبه في الكلام عمدة المتأخرين من الأشاعرة، من أشهر تلامذته التفتازاني. توفي سنة ٧٥٦هـ. انظر الأعلام (٣/ ٢٩٥).

(٤) هو سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، من أئمة العربية والبيان والمنطق. ولد بتفتازان من خراسان، وأقام بسرخس وأبعده تيمورلنك إلى سمرقند فتوفي فيها، ودفن في سرخس. صاحب مصنفات كثيرة، منها: شرح العقائد النسفية، ومنها شرح المقاصد. من تلامذة العضد الإيجي، توفي سنة ٧٩٣هـ. انظر الأعلام (٧/ ٢١٩).

(٥) هداية المريد (ل ١٣٧أ).

١- سلوكه طريقة أهل الكلام من الأشاعرة المتأخرين وغيرهم في وجوب التوحيد، كالقول بوجوب النظر وأنه أول واجب على المكلف.

٢- الإيمان عنده هو التصديق فقط، دون القول والعمل.

٣- تأويله نصوص الصفات، وإثباته سبع صفات وهي: الإرادة والقدرة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام، كما هو اعتقاد الأشاعرة المتأخرين.

٤- إنكاره لما علم من الدين بالضرورة من: علو الله تعالى، وأنَّ ألفاظ القرآن محدثة مخلوقة ليست من كلام الله تعالى، وإنما كلام الله هو الكلام النفسي القائم بذاته.

* * *

المطلب الرابع: آثاره

● مؤلفاته:

١- الأقوال الجليلة على الوسيلة.

٢- البدور اللوامع من خدور جمع الجوامع، حاشية على جمع الجوامع، لم يكمله.

٣- بهجة المحافل بالتعريف برواة الشمائل[1].

٤- تحفة ذرية علي البهلول بأسانيد جوامع أحاديث الرسول[2].

٥- تعليق على شرح العقائد النسفية للتفتازاني، لم يكمله.

٦- تلخيص التجريد بشرح جوهرة التوحيد (الشرح الأوسط على الجوهرة).

٧- توضيح ألفاظ الآجرومية.

٨- جوهرة التوحيد، في العقيدة، وسيأتي التعريف بها وبشروحها مفصلًا في المبحث الثاني.

٩- حاشية على مختصر خليل.

١٠- خلاصة التعريف بدقائق التصريف، لم يكمله.

١١- عقد الجمان في مسائل الضمان.

---

(١) في شجرة النور (ص٢٩١): بروايات الشمائل، وذكر الكتاني أن عنده نسخة من هذا الكتاب، فهرس الفهارس (١/ ١٣٠).

(٢) انظر فهرس الفهارس (١/ ٢٨٤-٢٨٥).

١٢- عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد (الشرح الكبير على الجوهرة).

١٣- قضاء الوطر في نزهة النظر لابن حجر، ونزهة النظر هو شرح لابن حجر على كتابه في المصطلح: نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر. وشرح اللقاني شرح كبير[1]. نقل فيه عمَّن سبقه ممَّن شرح الكتاب كابن قطلوبغا والبقاعي وغيرهم، ألفه سنة ١٠٢٣هـ[2]، لم يطبع.

١٤- منار أصول الفتوى وقواعد الإفتاء بالأقوى.

١٥- نشر المآثر فيمن أدركتهم من علماء القرن العاشر، لم يكمله.

١٦- نصيحة الإخوان في شرب الدخان.

١٧- هداية المريد شرح جوهرة التوحيد (الشرح الصغير على الجوهرة).

* * *

(١) منه نسخة خطية في الخزانة العامة في الرباط برقم (٥٠٧ق)، وهو يقع في ٣٢٧ ورقة.

(٢) نخبة الفِكَر دراسة عنها وعن منهجها، إبراهيم بن محمد بن نور سيف، الناشر الجامعة الإسلامية (ص١٥٨).

المبحث الثاني: التعريف بجوهرة التوحيد

المطلب الأول: التعريف بها

اسمها: جوهرة التوحيد. كما قاله في النظم:

وهــذه أرجــوزة لــقَّــبــتــهــا   جـوهـرة الـتـوحـيـد قـد هـذبـتـهـا

منظومة على بحر الرجز، في العقيدة، نظمها اللقاني في ١٤٤ بيتًا، وذلك قبل عام ١٠١٩هـ.

اختصر فيها عقيدة الأشاعرة والتي يُسمِّيها عقيدة أهل السنة والجماعة.

وقد أشار في بداية شرحه الصغير عليها إلى أنَّه وضع هذه المنظومة كي (يهتدي المكلف إلى المسالك السُّنيَّة، ويرتقي المراتب السَّنيَّة)[1].

ذكر صاحب شجرة النور الزكيَّة أنَّه ألَّفها في ليلة واحدة بإشارةٍ من شيخه الشرنوبي. وذكر أنَّه كُتِبَ منها في ليلة واحدة خمسمائة نسخة. وأنَّها لاقت رواجًا بعد تأليفها، وانتشرت بين الناس.

وسَبْكُ هذه المنظومة سبْكٌ فيه ضرورات شعرية تقلل من بديع النظم، كقوله:

والأنـبـيـا يـلـونـه فـي الـفـضـلِ   وبـعـدهـم مـلائـكـةْ ذي الـفـضـلِ

فملائكة هنا إن وصلتها بتاء مربوطة متحركة أصبح البيت مكسورًا، فيضطرُّ القارئ إلى قراءتها بالهاء على الوقف كي يستقيم البيت أو يقرأها تاءً ساكنة.

(١) هداية المريد (ل١أ).

كذا قوله:

وجائزٌ عليه خلق الشَّرِّ والخيرِ كالإسلامِ جَهْلِ الكُفرِ

فقوله: (كالإسلام جهل الكفر) العطف هنا ركيك المعنى، وعند إثبات واو العطف ينكسر البيت، مع أنَّ هذا البيت في النسخ الخطية لشروح المؤلف التي اعتمدتُ عليها هكذا (وجائزٌ عليه خلق الشَّرِّ ** والخير كالإسلام وجهل الكفر) بإثبات واوٍ قبل كلمة جهل، وبهذا يُصبحُ البيت مكسورًا كسرًا فاحشًا.

بل إن المؤلف شرح البيت في شرحه الأوسط تلخيص التجريد بقوله: (وجائز عليه تعالى إرادة الخير كذلك يعبرون عنه بالحسن.... الخ كإرادته تعالى الإسلام فيمن أراد........ الخ وكإرادته تعالى خلق جهل الكفر فيمن أشار...)، وفي كل النسخ المطبوعة التي بين يدي فيها إضافة الواو، بل إن الشرَّاح يضيفون الواو حتى في الشرح أو التعليق هكذا (وجهل الكفر) ثم يشرحها بإضافة الواو بقول بعضهم: أي وجائز عليه أيضًا. وفي بعض النسخ الخطية لا توجد الواو وهو صواب وزن البيت.

وكذا قوله:

وواجبٌ في حقهمْ الأمانة وصِدْقهم وضِفْ له الفطانة

فقوله: (في حقهمْ الأمانة) بسكون ميم (حقهم) ووصل الهمزة في (الأمانة) كي لا يُكسر البيت، فاجتمع في هذا الشطر ضرورتان كي لا يكسر البيت، وهذا يُقلِّل من بديع النظم وحسن السَّبْكِ.

* * *

المطلب الثاني: مكانتها لدى الأشاعرة

تظهر قيمة هذه المنظومة في ناحيتين:

الأولى: كثرة الشروح والحواشي عليها، وبعض الشروح عليها حواشي واختصار، حتى نظم بعضهم الجوهرة نفسها اختصارًا كما سيأتي.

الثانية: الاعتماد عليها في دراسة العقيدة في بعض بلاد العالم الإسلامي، فهي تُدرَّس في بعض الثانويات الشرعية في الشام.

وفي الثانويات التابعة لمعاهد الأزهر بمصر تُدرَّس هذه المنظومة في مرحلة الثانوية مقسَّمةً على أربع سنوات، للطُّلَّاب والطَّالبات.

* * *

المطلب الثالث: شروحها والتعليق علها

بلغت الأعمال على جوهرة التوحيد ما بين شرحٍ وحاشيةٍ واختصارِ شرحٍ وحواشٍ على الحواشي ونظمٍ ما يزيد على الأربعين عملًا، وإليك بيان هذه الشروح وأسمائها، وحال المطبوع منها والمخطوط حسب اطلاعي وبحثي:

● شروحات المؤلف:

١- عمدة المريد لجوهرة التوحيد. وهو الشرح الكبير على المنظومة، ألَّفه سنة ١٠١٩هـ. لا يزال مخطوطًا.

٢- تلخيص التجريد لعمدة المريد. هذب به شرحه الكبير عمدة المريد، وهو الشرح الأوسط على المنظومة، ألفه في نهاية محرم سنة ١٠٢٥هـ[1]. وذكر بعض المترجمين أنَّه لم يُهذبه، ويقع فيما يقرب من ألف ورقة. لا يزال مخطوطًا.

٣- هداية المريد لجوهرة التوحيد. وهو الشرح الصغير عليها، انتهى من تأليفه في غرة شهر صفر سنة ١٠٢٩هـ[2]. وهو أفضل ترتيبًا وتحريرًا للمسائل، يشرح الأبيات ثم يُبيِّن مهمَّات المسائل فيها مرتبة، ثم يذكر ما يلزم من تنبيهات، وأثناء مقارنتي له بتلخيص التجريد وجدتُ أنَّ جُلَّ المسائل الواردة في تلخيص التجريد أوردها في هداية المريد مع زيادة ترتيب وتوضيح. ويقع فيما يقرب من خمسمائة ورقة. طبع مؤخرًا خلال هذا العام ١٤٣١هـ.

٤- إرشاد المريد شرح جوهرة التوحيد. لعبد السلام اللقاني:

---

(١) كما جاء في نهاية النسخة المخطوطة من تلخيص التجريد (ل١٤٩٢أ).

(٢) كما جاء في نهاية المخطوط هداية المريد (ل ٢٧٤ب).

(ت١٠٧٨هـ) -ابن الناظم-، وهو شرح صغير، ذكره في شرحه إتحاف المريد.

٥- حاشية على هداية المريد. لعبد السلام اللقاني، حاشية على الشرح الصغير لوالده.

٦- إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد. لعبد السلام اللقاني أيضًا، شرح متوسط، وهو مطبوع، وهذا الكتاب عليه عدة حواشي:

١- المزيد على إتحاف المريد بشرح جوهرة التوحيد. لأحمد بن محمد الحسيني السحيمي (ت١١٧٨هـ).

٢- حاشية على إتحاف المريد. لعلي بن خضر العمروسي المالكي (ت١١٧٣هـ).

٣- حاشية الأمير على إتحاف المريد. لمحمد الأمير (ت١٢٣٢هـ).

٤- حواشي العدوي على إتحاف المريد. للشيخ علي بن أحمد العدوي المالكي (ت١١٨٩هـ).

٥- حاشية على إتحاف المريد. لمحمد بن سعيد الشهير بكاتب الزعما.

٦- حاشية على إتحاف المريد. لبهاء الدين أحمد بن عبد الفتاح الملوي (ت١١٨١هـ).

٧- حاشية الشنواني. لمحمد بن علي الشنواني (ت١٢٣٣هـ).

٨- حاشية أبي الفوز. لمحمد الحلفاوي.

٩- حاشية على إتحاف المريد. لعبدالرحمن السالمي المالكي.

٧- فتح القريب المجيب بشرح جوهرة التوحيد. لعبد البر الأجهوري (ت١٠٧٠هـ)، مطبوع.

٨- شرح الجوهرة في علم التوحيد. لمحمد الفرضي الخانطوماني.

٩- شرح الصاوي على جوهرة التوحيد. لأحمد بن محمد المالكي الصاوي (ت١٢٤١هـ)، مطبوع.

١٠- تحفة المريد على جوهرة التوحيد. لإبراهيم البيجوري[1] (ت١٢٧٧هـ)، وهو أشهر الشروح المتداولة للجوهرة، بل هو أشهر من شروح المؤلف وابنه، وأغلب من أراد أن يعزو للجوهرة يعزو لهذا الشرح. وهو كالمختصر لهداية المريد إلا أنَّه لم يذكر كل ما ذكره، وإنما يذكر أهم المسائل المتعلقة في النظم، ويزيد عليها من عنده، وكثيرًا ما ينقل منه عدة أسطر هي من كلام اللقاني في هداية المريد. وقد طبع طبعات كثيرة[2].

١١- الجواهر السَّنيَّة شرح العقائد اللقانية. لأحمد الجوهري الخالدي (ت١١٨٢هـ).

١٢- شرح الكيشي على جوهرة التوحيد. لأحمد الكيشي الطولوني (ت بعد ١١٦٠هـ).

١٣- شرح جوهرة التوحيد. لعيسى البراوي الأزهري (ت١١٨٢هـ).

١٤- تقريب البعيد إلى جوهرة التوحيد. لعلي بن محمد الصفاقسي (ت بعد ١١١٨هـ)، مطبوع.

---

(١) وتُضبط بالباجوري.

(٢) من أشهرها طبعة محمد أديب الكيلاني وعبد الكريم تتان، وكذا طبعة المكتبة الأزهرية وهي التي اعتمدتُ عليها عند العزو.

١٥- المنهج السديد في شرح جوهرة التوحيد. لمحمد الحنيفي الحلبي (ت١٣٤٢هـ). مطبوع.

١٦- بغية المريد لجوهرة التوحيد. لإبراهيم المارغني المالكي (ت١٣٤٩هـ) مطبوع.

١٧- الشرح الجديد لجوهرة التوحيد. لمحمد بن أحمد العدوي. مطبوع.

١٨- عون المريد لشرح جوهرة التوحيد. لعبد الكريم تتان وأديب الكيلاني. مطبوع.

١٩- الرأي السديد شرح جوهرة التوحيد. لإبراهيم محمد حريبة. مطبوع.

٢٠- مختصر الشرح الكبير للجوهرة. لمحمد الحجيج التونسي (ت١١٠٨هـ)، وهو مختصر عمدة المريد للقاني.

٢١- حاشية على هداية المريد. لمحمد الأزهري الشافعي (ت١١٨٥هـ).

٢٢- المطلع السعيد لإرشاد المريد. لأحمد بن محمد المرصفي (ت١٣٠٦هـ)، وهي حاشية على إرشاد المريد لعبد السلام اللقاني.

٢٣- اختصار نظم عقيدة اللقاني. لعبد الله بن سعيد باقشير (ت١٠٧٦هـ).

٢٤- ياقوتة الخاقان نظم الجواهر السنيَّة. لأبي العباس أحمد بن قاسم الساسي التميمي (ت١١٣٩هـ). وهي نظم على الجواهر السنية للجوهري

التي سبق ذكرها .

٢٥- الكواكب الدرية في حل ألفاظ الجوهرة اللقانية . لمحمد بن عبد الرحيم الحريزي (ت١١٢٠هـ) .

٢٦- المنهج الحميد . للحريزي أيضًا ، وهو اختصار لشرح الجوهرة .

٢٧- تقريرات النفرواي على إبراهيم اللقاني .

٢٨- الفوائد المقرَّرة على كشف الأسرار المحررة الكامنة في ألفاظ الجوهرة . لعبد المعطي السملاوي القادري (ت١١٢٧هـ) .

٢٩- الدلالات المعتبرة شرح الجوهرة . لعلي بن عبد البر الونائي (ت١٢١١هـ) .

٣٠- تقريرات على الجوهرة . لأحمد الأجهوري (ت ١٢٩٢هـ) .

٣١- شرح جوهرة التوحيد . لمحمد الحطابي النابلسي الدمشقي (ت١٣٢٣هـ) .

٣٢- الحلل المجوهرة شرح الجوهرة . لمكي بن محمد البطاوري (ت١٣٥٥هـ) .

٣٣- النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد . لمحيي الدين عبد الحميد ، وهي حاشية على شرح الجوهرة .

٣٤- تعليقات على جوهرة التوحيد . لأديب الكلاس ، مطبوع .

وغيرها من الشروح والحواشي التي لم أطلع على عناوينها ضمن فهارس المكتبات والمخطوطات .

المبحث الثالث: التعريف بأهل السنة والجماعة ومنهجهم في الاستدلال

المطلب الأول: التعريف بأهل السنة والجماعة

الحديث عن مصطلح أهل السنة والجماعة والتعريف بهم يتلخَّصُ في المسألتين التاليتَيْن:

• **المسألة الأولى: التعريف اللغوي والاصطلاحي لكلمتي: السنة والجماعة:**

أ- السنة:

تُطلق السنة ويراد بها الطريقة والسيرة[١]. وبعضهم جعلها للطريقة المحمودة فقط[٢]، وبعضهم جعلها للطريقة المحمودة والمذمومة[٣].

والصحيح أن السنة في المدلول اللغوي تكون للطريقة المحمودة والمذمومة كما دلَّ عليه قوله: ﷺ: **«من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها بعده من غير أن ينقص من أجورهم شيء، ومن سن في الإسلام سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من بعده من غير أن ينقص من أوزارهم شيء»**[٤].

---

(١) النهاية لابن الأثير (٢/ ٤٠٩)، لسان العرب (١٧/ ٨٩).

(٢) كما هو رأي الأزهري في تهذيب اللغة (١٢/ ٣٠١).

(٣) كما هو رأي ابن منظور في لسان العرب (١٧/ ٨٩).

(٤) حديث جرير بن عبد الله أخرجه مسلم رقم ١٠١٧، (٢/ ٧٠٤).

أمَّا السنَّة في الاصطلاح العام فهي ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه كما جاء في الحديث «عليكم بسنَّتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، تمسَّكوا بها وعضُّوا عليها بالنواجذ»[1].

والسنة تكون (في مقابلة البدعة؛ فيقال: فلان على سنة؛ إذا عمل على وفق ما عمل عليه النبي ﷺ كان ذلك مما نص عليه في الكتاب أو لا، ويقال: فلان على بدعة؛ إذا عمل على خلاف ذلك، وكأنَّ هذا الإطلاق إنما اعتبر فيه عمل صاحب الشريعة؛ فأطلق عليه لفظ السنة من تلك الجهة، وإن كان العمل بمقتضى الكتاب)[2].

كما تطلق السنة على (طريقة رسول اللَّه ﷺ والتسنن بسلوكها وإصابتها وهي: أقسام ثلاثة: أقوال وأعمال وعقائد)[3]. وتأتي السنة في اصطلاح الفقهاء والمحدثين والأصوليين على معانٍ خاصة[4].

ب- الجماعة:

مدلول لفظ الجماعة اللغوي من الاجتماع وهو ضد التفرق، فالجماعة تعني الاجتماع[5].

وجاء في السنة النبوية لفظ الجماعة بقوله: ﷺ من حديث ابن عباس: «من رأى من أميره شيئًا يكرهه فليصبر عليه فإنه من فارق الجماعة شبرًا فمات

---

(١) حديث العرباض بن سارية أخرجه أحمد في المسند (٤/ ١٢٦)، والدارمي رقم٩٦، وأبو داود في سننه رقم ٤٦٠٧، والترمذي في السنن رقم ٢٦٧٦، وابن ماجه في السنن رقم ٤٣. وصححه الترمذي.

(٢) الموافقات (٨/ ٣٩٥).

(٣) مجموع الفتاوى (٤/ ١٨٠).

(٤) انظر السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي للسباعي (ص ٦٥-٦٦).

(٥) القاموس المحيط (ص ٩١٧).

إلا مات ميتة جاهلية»[١]، وكذلك قوله ﷺ: «يد الله مع الجماعة»[٢].

وأطلق لفظ الجماعة في الاصطلاح على عدة معان[٣]:

١- السواد الأعظم.

٢- جماعة العلماء المجتهدين.

٣- الصحابة على وجه الخصوص.

٤- جماعة أهل الإسلام إذا أجمعوا على أمر.

٥- جماعة المسلمين إذا أجمعوا على أمير.

● **المسألة الثانية: التعريف بمصطلح أهل السنة والجماعة:**

جاء عن السلف الصالح استخدام لفظ (أهل السنة) في عبارتهم منها:

- رُوِيَ عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: (النظر إلى الرجل من أهل السنة يدعو إلى السنة وينهى عن البدعة عبادة)[٤].

- يقول محمد بن سيرين[٥]: (لم نكن نسأل عن الإسناد في الحديث حتى وقعت الفتنة فلما وقعت الفتنة سئل عن الإسناد في الحديث لينظر أهل السنة

---

(١) متفق عليه واللفظ للبخاري، البخاري رقم ٧٠٥٤، مسلم رقم١٨٤٩ (٣/ ١٤٧٧).

(٢) حديث ابن عباس أخرجه الترمذي رقم ٢١٦٦، وقال حديث حسن غريب لا نعرفه من حديث ابن عباس إلا من هذا الوجه، وابن حبان في صحيحه رقم ٤٥٧٧ (١٠/ ٤٣٧). وصححه الألباني في صحيح الترمذي بنفس الرقم، وسيأتي نحوًا من هذا حديث ابن عمر.

(٣) الاعتصام (٢/ ٢٦٠-٢٦٦).

(٤) أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١/ ٥٥).

(٥) محمد بن سيرين أبو بكر الأنصاري، الإمام والتابعي الجليل، روى عن أبي هريرة وأنس بن مالك وابن عباس وعمران بن حصين وغيرهم، توفي سنة ١١٠هـ. انظر سير أعلام النبلاء (٤/ ٦٠٦).

فيؤخذ حديثهم وينظر أهل البدعة فيرد حديثهم)[١].

- ويقول الحسن البصري[٢]: (يا أهل السنة ترفقوا رحمكم الله فإنكم من أقل الناس)[٣].

- ويقول سفيان الثوري[٤]: (استوصوا بأهل السنة خيرًا)[٥].

وجاء في عبارات أهل العلم ما يفيد وصف أهل السنة والجماعة، ومنها:

- يقول ابن حزم[٦]: (وأهل السنة الذين نذكرهم أهل الحق -ومن عداهم فأهل البدعة- فإنهم الصحابة ﷺ وكل من سلك نهجهم من خيار التابعين رحمة الله عليهم ثم أصحاب الحديث ومن اتبعهم من الفقهاء جيلًا فجيلًا إلى يومنا هذا أو من اقتدى بهم من العوام في شرق الأرض وغربها رحمة الله عليهم)[٧].

- ويقول ابن الجوزي[٨]: (ولا ريب في أن أهل النقل والأثر المتبعين آثار رسول الله ﷺ وآثار أصحابه هم أهل السنة لأنهم على تلك الطريق التي لم يحدث فيها حادث وإنما وقعت الحوادث والبدع بعد رسول الله وأصحابه)[٩].

---

(١) صحيح مسلم (١/ ١٢) المقدمة.

(٢) الحسن بن يسار البصري، تابعي، إمام أهل البصرة، وأحد الفقهاء العلماء، له فضائل عظيمة، ولد سنة ٢١هـ وتوفي سنة ١١٠هـ. انظر وفيات الأعيان (٢/ ٦٩).

(٣) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١/ ٥٧).

(٤) سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري المضري الكوفي، أمير المؤمنين في الحديث، أحد الأئمة الحفاظ، له الجامع الكبير والجامع الصغير. ولد سنة ٩٧هـ وتوفي سنة ١٦١هـ، انظر سير أعلام النبلاء (٧/ ٢٣٦).

(٥) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١/ ٦٤).

(٦) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي الظاهري، العالم المشهور، له تصانيف المشهورة كالمحلى والإحكام والفصل وغيرها، ولد سنة ٣٨٤هـ وتوفي سنة ٤٥٦هـ. انظر سير أعلام النبلاء (١٨/ ١٨٤).

(٧) الفصل في الملل والنحل (٢/ ٢٧١).

(٨) عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي. علامة عصره في التاريخ والحديث. له المصنفات الكثيرة منها زاد المسير والمنتظم في تاريخ الملوك وتلبيس إبليس. توفي سنة ٥٩٧هـ. سير أعلام النبلاء (٢٢/ ٣٥٢).

(٩) تلبيس إبليس (ص ٢١).

- ويقول أبو شامة[1]: (وحيث جاء الأمر بلزوم الجماعة فالمراد به لزوم الحق واتباعه وإن كان المتمسك بالحق قليلا والمخالف كثيرًا؛ لأنَّ الحق الذي كانت عليه الجماعة الأولى من النبي ﷺ وأصحابه ﷺ، ولا نظر إلى كثرة أهل الباطل بعدهم)[2].

- وقال شيخ الإسلام ابن تيمية[3] في وصف أهل السنة والجماعة: (متمسكون بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وما اتفق عليه السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان)[4].

بهذا يتجلَّى من خلال النصوص السابقة المراد من أهل السنة والجماعة وأنهم:

الذين اتبعوا سنة النبي ﷺ وأصحابه واجتمعوا عليها قولًا وعملًا من غير ابتداعٍ أو تقصيرٍ.

---

(١) عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي الدمشقي الشافعي، المعروف بأبي شامة، محدث مؤرخ، ولي بدمشق دار الحديث الأشرفية، من مؤلفاته: الروضتين من أخبار الدولتين، واختصار تاريخ ابن عساكر، وكشف حال بني عبيد وغيرها. توفي سنة ٦٦٥هـ. انظر الأعلام (٣/ ٢٩٩).

(٢) الباعث على إنكار البدع والحوادث (ص٢٢).

(٣) هو تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام بن تيمية الحراني، الإمام المجتهد الملقب بشيخ الإسلام، أبوه وأجداده أئمة مشهورون، إمامٌ مشهورٌ بالفقه والحديث والتفسير والأصول، نظر في كتب الكلام والفلسفة حتى برز فيها وردَّ على أربابها، جلس للفتوى والتدريس وهو دون العشرين. صنف مصنفات كثيرة بلغت شهرتها الآفاق، منها: بيان تلبيس الجهمية في رده على الرازي، ومنهاج السنة النبوية ردَّ به على ابن المطهَّر الحلِّي، ودرء تعارض العقل والنقل، وغيرها. ولد سنة ٦٦١هـ وتوفي سنة ٧٢٨هـ. انظر ترجمته في شذرات الذهب (٦/ ٧٩-٨١) وفي العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية لابن عبد الهادي، والأعلام العلية في مناقب ابن تيمية للبزَّار.

(٤) مجموع الفتاوى (٣/ ٣٧٥).

المطلب الثاني: منهج أهل السنة والجماعة في الاستدلال

امتاز أهل السنة والجماعة بخصائص في الاستدلال على مسائل الاعتقاد، وأصل هذه الخصائص وأساسها أنَّ الاستدلال عندهم متوقفٌ على الكتاب والسنة، وأنهما المصدران اللذان يستمدُّ أهل السنة والجماعة منهما، ومن تأمَّل كلام السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن تبعهم من أئمة أهل السنة والأئمة الأربعة ومن بعدهم يتحقَّقُ له ذلك.

✍ **وخصائص أهل السنة والجماعة عند الاستدلال هي:**

أولًا: الاتفاق على أنَّ الكتاب والسنَّة هما المصدران الأساسيان في التلقِّي:

فلا رأي ولا كشف ولا ذوق ولا خيالات ولا أوهام يعتمد عليها في مسائل الشريعة الاعتقادية منها أو العملية. وهما مصدران لا شكَّ فيهما ولا ريب عند أهل السنة والجماعة.

ومستندُ هذا الأصل هو قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩] وقوله ﷻ: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوۡلَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ إِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحۡكُمَ بَيۡنَهُمۡ أَن يَقُولُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾ [النور: ٥١].

وجاء من حديث عبد اللّه بن ثابت عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: يا رسول اللّه إني مررت بأخٍ لي من قريظة فكتب لي جوامع من التوراة ألا أعرضها عليك قال فتغير وجه رسول اللّه ﷺ. قال عبد اللّه فقلت: له ألا ترى ما بوجه رسول اللّه ﷺ، فقال عمر: رضينا باللّه ربًا وبالإسلام دينًا

وبمحمد ﷺ رسولًا . قال فسُرِّيَ عن النبي ﷺ ثم قال: «والذي نفسي بيده لو أصبح فيكم موسى ثم اتبعتموه وتركتموني لضللتم إنكم حظي من الأمم وأنا حظكم من النبيين» . وفي لفظ حديث جابر بن عبد الله : «أمتهوكون[1] فيها يا ابن الخطاب، والذي نفسي بيده لقد جئتكم بها بيضاء نقية لا تسألوهم عن شيء فيخبروكم بحق فتكذبوا به أو بباطل فتصدقوا به، والذي نفسي بيده لو أن موسى ﷺ : (كان حيًا ما وسعه إلا أن يتبعني)»[2] .

يقول الإمام الشافعي[3] : (ولا أعلم من الصحابة ولا من التابعين أحدًا أُخبِر عن رسول الله ﷺ إلا قُبِلَ خبره وانتهى إليه وأثبت ذلك سنة ، . . وصنع ذلك الذين بعد التابعين والذين لقيناهم كلهم يثبت الأخبار ويجعلها سنة يحمد من تبعها ويعاب من خالفها، فمن فارق هذا المذهب كان عندنا مفارق سبيل أصحاب رسول الله ﷺ وأهل العلم بعدهم إلى اليوم وكان من أهل الجهالة)[4] .

وقال ابن عبد البر[5] : (ليس في الاعتقاد كله في صفات الله وأسمائه إلا ما

---

(١) التهوك: التهور، وهو الذي يقع في الأمر من غير رويَّة. النهاية لابن الأثير (٥/ ٢٨٢).

(٢) أخرجه أحمد في المسند (٣/ ٤٧٠) (٣/ ٣٨٧)، وعبد الرزاق في مصنفه (٦/ ١١٣). والحديث سنده ضعيف، ففي لفظه الأول جابر بن يزيد الجعفي، وفي الثاني مجالد بن سعيد وهما ضعيفان. وحسَّنه الألباني بالشواهد انظر إرواء الغليل (٦/ ٣٤)، مشكاة المصابيح (١/ ٦٣)، ومجمع الزوائد (١/ ١٧٤).

(٣) محمد بن إدريس بن العباس الهاشمي، الإمام الكبير والحافظ الفقيه المشهور، أحد الأئمة الأربعة. يقول الإمام أحمد: ما أحد ممن بيده محبرة أو ورق إلا وللشافعي في رقبته منّة. من مؤلفاته: الرسالة والأم والمسند وأحكام القرآن. ولد سنة ١٥٠هـ وتوفي سنة ٢٠٤هـ. انظر سير أعلام النبلاء (١٠/ ٥).

(٤) مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة للسيوطي (ص ٢٠-٢١).

(٥) يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي المالكي. الحافظ المشهور، صاحب التصانيف كالاستذكار والتمهيد على موطأ مالك والاستيعاب وغيرها. ولد سنة ٣٦٨هـ وتوفي ٤٦٣هـ. انظر وفيات الأعيان (٢/ ٣٤٨).

جاء منصوصا في كتاب الله أو صح عن رسول الله ﷺ أو أجمعت عليه الأمة، وما جاء من أخبار الآحاد في ذلك كله أو نحوه يسلم له ولا يناظر فيه)[1].

● ثانيًا: منهج التوقيف على نصوص الكتاب والسنة:

بمعنى أن يكون التسليم المطلق للنص الوارد في الكتاب والسنة، فلا تعطيل ولا تحريف عن معناه بالتأويل أو التجهيل الذي هو التفويض.

يقول الحميدي[2] في عقيدته: (وما نطق به القرآن والحديث مثل ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟﴾ [المائدة: ٦٤] ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧] وما أشبه هذا من القرآن والحديث لا نزيد فيه ولا نفسره. نقف على ما وقف عليه القرآن والسُنَّة)[3].

● ثالثًا: الاتفاق على مسائل الاعتقاد:

وهذه من خصائص منهج أهل السنة والجماعة في مسائل الاعتقاد، فلا تجدهم يختلفون فيها، يقول أبو المظفر السمعاني[4]: (ومما يدل على أن أهل الحديث هم على الحق، أنك لو طالعت جميع كتبهم المصنفة من أولهم إلى آخرهم، قديمهم وحديثهم مع اختلاف بلدانهم وزمانهم، وتباعد ما بينهم

---

(١) جامع بيان العلم وفضله (٢/ ١١٧-١١٨).

(٢) عبد الله بن الزبير الحميدي الأسدي. أحد الأئمة في الحديث في مكة، رحل منها إلى مصر مع الشافعي ولازمه إلى أن مات، وعاد إلى مكة يفتي بها، توفي سنة ٢١٩هـ. انظر سير أعلام النبلاء (١٠/ ٦١٦).

(٣) أصول السنة للحميدي (ص٣).

(٤) هو منصور بن محمد التميمي الحنفي ثم الشافعي، أبو المظفر السَّمعاني بفتح السين ويجوز كسرها، مفسر محدث، من أهل مرو، قدمه نظام الملك على أقرانه فيها، تولى الإفتاء في خراسان، له تفسير السمعاني وغيرها من الكتب، وهو جد صاحب الأنساب، ولد سنة ٤٢٦هـ وتوفي سنة ٤٨٩هـ. انظر سير أعلام النبلاء (١٩/ ١١٤).

في الديار ، وسكون كل واحد منهم قطرًا من الأقطار ، وجدتهم في بيان الاعتقاد على وتيرة واحدة ، ونمط واحد يجرون فيه على طريقة لا يحيدون عنها ، ولا يميلون فيها ، قولهم في ذلك واحد ونقلهم واحد ، لا ترى بينهم اختلافًا ، ولا تفرقًا في شيء ما وإن قل ، بل لو جَمعْتَ جميع ما جرى على ألسنتهم ، ونقلوه عن سلفهم ، وجدته كأنه جاء من قلب واحد ، وجرى على لسان واحد ، وهل على الحق دليل أبين من هذا؟ قال اللّه تعالى : ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] ، وقال تعالى : ﴿وَٱعْتَصِمُوا بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران: ١٠٣]. وأما إذا نظرت إلى أهل الأهواء والبدع رأيتهم متفرقين مختلفين أو شيعًا وأحزابًا ، لا تكاد تجد اثنين منهم على طريقة واحدة في الاعتقاد، يبدع بعضهم بعضًا . .)[١] .

• رابعًا : أنَّ الأدلَّة التي يسلكها أهل السنة وقد اتفقوا عليها كالإجماع والقياس مرجعُ حجِّيتها هو الكتاب والسنة :

فلا إجماع يخالف نصًا من كتابٍ أو سنة ، ولا قياس إلا بمستندٍ شرعي . فصار بذلك الكتاب والسنة هما أصل الأدلة الأخرى التي يسلكها أهل السنة والجماعة[٢] .

وقد جاء في الحديث قوله : ﷺ : «إن اللّه لا يجمع أمتي أو قال أمة

---

(١) الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة (٢/ ٢٣٩)، وانظر منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة (١/ ٤٠-٤٦).

(٢) انظر المسوَّدة (ص٣٦٧-٣٦٨)، شرح الكوكب المنير (٢/ ٥).

محمد ﷺ على ضلالة ويد الله مع الجماعة ومن شذ شذ إلى النار»[١].

وذكر شيخ الإسلام أنَّه لا توجد مسألة مجمعٌ عليها إلا وفيها نص[٢].

* * *

(١) حديث عبدالله بن عمر أخرجه أحمد في المسند (٦/ ٣٩٦)، والترمذي رقم ٢١٦٧ وقال حديث غريب من هذا الوجه، والحاكم في المستدرك (١/ ٢٠١) وتكلم عليه بكلام؛ وفيه (ثم وجدنا للحديث شواهد من غير حديث المعتمر -أي ابن سليمان- لا أدعي صحتها ولا أحكم بتوهينها بل يلزمني ذكرها لإجماع أهل السنة على هذه القاعدة من قواعد الإسلام) ثم استشهد بحديث ابن عباس السابق.
وصححه الألباني دون لفظ (ومن شذ)، انظر مشكاة المصابيح (٣/ ١١)، وضعيف الجامع (١٨٤٨).

(٢) مجموع الفتاوى (١٩/ ١٩٥-١٩٨).

المبحث الرابع: التعريف بالأشاعرة ومنهجهم في الاستدلال

المطلب الأول: التعريف بالأشاعرة

على ضوء المسألتين الآتيتين يتضح التعريف بالأشاعرة والمراد بهم:

- **المسألة الأولى: التعريف الإجمالي بالأشاعرة:**

الأشاعرة هم المنتسبون إلى أبي الحسن الأشعري[1] في الاعتقاد[2].

وبعد أن أخذ المذهب الأشعري أطواره واكتمل أصبح على قسمين[3]:

١- المتقدمين. ٢- المتأخرين.

والتفريق بين المتقدمين والمتأخرين ليس في الزمن أو لاعتبارٍ اصطلاحي وإنما هو تفريقٌ في الاعتقاد الذي هو أساس الانتماء إلى المذهب، فالمتأخرون وإن كان يُصرِّحون باعتقاد عقيدة أبي الحسن الأشعري، إلا أنَّ هناك مسائل كثيرة جدًا يخالفون فيها إمام المذهب ومتقدميهم، ومنها ما

---

(١) أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري ينتهي نسبه إلى الصحابي الجليل أبي موسى الأشعري ﷺ، (٢٦٠-٣٢٤هـ) الإمام المشهور، قال الذهبي: (كان عجبًا في الذكاء وقوة الفهم ولما برع في معرفة الاعتزال كرهه وتبرأ منه وصعد للناس فتاب إلى الله تعالى منه ثم أخذ يرد على المعتزلة ويهتك عوارهم)، من مؤلفاته بعد رجوعه إلى مذهب السلف: الإبانة ورسالة إلى أهل الثغر ومقالات الإسلاميين. انظر سير أعلام النبلاء (١٥/ ٨٥).

(٢) الملل والنحل للشهرستاني(١/ ٩٤).

(٣) موقف ابن تيمية من الأشاعرة للمحمود (٢/ ٥٠٥).

يُصرِّح الأشعري ببدعته وكفره، كإنكار المتأخرين علو الله تعالى، أو أن القرآن المتلو ليس بكلامِ الله تعالى، ونحو هذا. فانحرف المتأخرون بمسلكِ أبي الحسن في أصول الدين إلى مسلك آخر، زادوا فيه وأوغلوا.

والمتقدمون من الأشاعرة هم أبو الحسن الأشعري وتلامذته كابن مجاهد[١] وبندار[٢] وأبي الحسن الباهلي[٣] وأبي الحسن الطبري[٤] وتلامذة التلاميذ كالباقلاني[٥] وابن فُورك[٦] وغيرهم.

والمتأخرون هم من زادوا في التأويل في المذهب الأشعري وتوسعوا في إدخال القواعد الكلامية والتصوف، ويبدأ هذا العهد من منتصف القرن الخامس أو قبله بقليل. وأوَّل من يُشار إليه بذلك هو أبو المعالي الجويني والغزالي كذلك أبو بكر ابن العربي[٧] والشهرستاني[٨]

---

(١) محمد بن أحمد الطائي البغدادي، يعرف بابن مجاهد، من كبار تلامذة أبي الحسن، وتتلمذ عليه الباقلاني، توفي سنة ٣٧٠هـ. انظر سير أعلام النبلاء (١٦/ ٣٠٥).

(٢) أبو الحسين بندار بن الحسين الشيرازي، خادم أبي الحسن الأشعري، توفي سنة ٣٥٣هـ، انظر سير أعلام النبلاء (١٦/ ١٠٨).

(٣) من كبار تلامذة أبي الحسن الأشعري تتلمذ عليه أبو إسحاق الإسفراييني وابن فورك والباقلاني وغيرهم، توفي في حدود سنة ٣٧٠هـ، سير أعلام النبلاء (١٦/ ٣٠٤).

(٤) علي بن محمد بن مهدي أبو الحسن الطبري، من كبار تلاميذ أبي الحسن الأشعري، توفي سنة ٣٨٠هـ تقريبًا، انظر الوافي بالوفيات (٢٢/ ١٤٣).

(٥) محمد بن الطيب بن جعفر البصري أبو بكر الباقلاني، أصولي متكلم من كبار الأشاعرة، له عدة مؤلفات في الاعتقاد منها الإنصاف وتمهيد الأوائل، توفي سنة ٤٠٣هـ، سير أعلام النبلاء (١٧/ ١٩٠).

(٦) محمد بن الحسن بن فُورك، من كبار الأشاعرة تتلمذ على أبي الحسن الباهلي، توفي سنة ٤٠٦هـ، انظر سير أعلام النبلاء (١٧/ ٢١٤).

(٧) أبو بكر محمد بن عبدالله بن العربي، فقيه مفسر متكلم، له قانون التأويل والمتوسط في الاعتقاد وغيرها من المؤلفات، توفي سنة ٥٤٣هـ، سير أعلام النبلاء (٢٠/ ١٩٧).

(٨) محمد بن عبد الكريم أبو الفتح الشهرستاني، الفيلسوف المتكلم الأشعري، توفي سنة ٥٤٨هـ، سير أعلام النبلاء (٢٠/ ٢٨٦).

والرازي[1] والآمدي[2] وغيرهم.

المسألة الثانية: عقيدة أبي الحسن الأشعري والأطوار التي مرَّ بها:

كان أبو الحسن الأشعري رَحِمَهُ اللهُ في أول أمره معتزليًا حيث تتلمذ على شيخه أبي علي الجُبَّائي[3] -زوج أمِّه- وتشرَّب أصول المعتزلة[4] منه، ومكث على ذلك ما يقرب من أربعين عامًا، ومن المسائل التي جعلته يترك الاعتزال مسألة فعل الصلاح والأصلح عند المعتزلة - وسيأتي بيانها- ، وهذا هو الطور الأول لأبي الحسن في معتقده[5].

رجع أبو الحسن عن مذهب الاعتزال وأخذ أصول أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلَّاب[6] في الاعتقاد، والذي كان بين فريقين؛ بين أهل السنة الذين

(١) محمد بن عمر التيمي البكري فخر الدين الرازي المعروف بابن خطيب الري، له أثر في إدخال الفلسفة على مذهب الأشاعرة، من مؤلفاته الإشارة والمحصل، توفي سنة ٦٠٦هـ، سير أعلام النبلاء (٢١/ ٥٠٠).

(٢) علي بن أبي علي الآمدي، أصولي متكلم، من متأخري الأشاعرة، من مؤلفاته أبكار الأفكار وغاية المرام والإحكام في أصول الأحكام وغيرها ، توفي سنة ٦٣١هـ. سير أعلام النبلاء (٢٢/ ٣٦٤).

(٣) أبو علي محمد بن عبدالوهاب الجبائي (٢٣٤- ٣٠٣هـ)، تتلمذ على شيخه الشحام وتبوّأ مكانه في مشيخة الاعتزال، من أبرز تلاميذه أبو الحسن الأشعري، وابنه أبو هاشم الذي صار إمامًا للمعتزلة بعد والده. انظر الأنساب للسمعاني (٣/ ١٧٦)، وسير أعلام النبلاء للذهبي (١٤/ ١٨٣)

(٤) المعتزلة إحدى الفرق الكلامية التي ظهرت في البصرة أول القرن الثاني على يد واصل بن عطاء الذي اعتزل مجلس الحسن البصري لابتداعه القول بأنَّ مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر، مخالفًا بذلك قول الحسن وأهل السنة أنه مؤمن لكنه فاسق. وقد استمدَّت آراءها من الجهميَّة والفلاسفة. تاريخ الجهمية والمعتزلة (٥٨-٥٦)، والمعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها (ص ١٤-١٩).

(٥) تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى أبي الحسن الأشعري (ص٤٠-٤١) طبقات الشافعية الكبرى (٢/ ٢٤٦).

(٦) رأس المتكلمين بالبصرة في زمانه أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان البصري صاحب التصانيف في الرد على المعتزلة، أخذ عنه الكلام داود الظاهري والحارث المحاسبي، وكان يلقب كلابًا لأنه كان يجر الخصم إلى نفسه ببيانه وبلاغته وأصحابه هم الكلابية، وتبع بعض أتباعه أبا الحسن=

يُثبتون ما أثبته اللَّه لنفسه ورسوله ﷺ من الصفات وبين المعتزلة الذين لا يُثبتون شيئًا من الصفات. فكان ابن كلّاب يُثبت الصفات الذاتية للَّه تعالى كالعلو والوجه واليدين وغيرها، وينفي ما يتعلق بالمشيئة لدخول شبه أهل الكلام في القواعد التي يسير عليها ومنها شبهة حلول الحوادث، وكان أبو الحسن الأشعري كذلك وهذا هو الطور الثاني له، ويمثل هذه المرحلة كتابه اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع.

والطور الثالث لأبي الحسن هو رجوعه عن عقيدة ابن كلاب إلى عقيدة الإمام أحمد[1] وتصريحه بذلك، وهذه المرحلة يمثلها كتبه: الإبانة[2]، ورسالة إلى أهل الثغر، ومقالات الإسلاميين.

يقول أبو الحسن الأشعري: (قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين بها التمسك بكتاب اللَّه ربنا ﷻ وبسنة نبينا محمد ﷺ وما رُويَ عن السادة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ونحن بذلك معتصمون وبما كان يقول به أبو عبد اللَّه أحمد بن محمد بن حنبل - نضر اللَّه وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته - قائلون ولما خالف قوله مخالفون لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل)[3].

وهنا مسألة تنبغي الإشارة إليها والرجوع إلى مظانّها في هذا الطور لأبي

= الأشعري، توفي سنة (٢٤١هـ). انظر سير أعلام النبلاء (١١/ ١٧٤).

(١) أحمد بن محمد حنبل الشيباني، إمام أهل السنة وأحد الأئمة الأربعة، أحد حفاظ الدنيا وأئمتها، رحل رحلات كثيرة لطلب العلم. صنف المسند والزهد والرد على الزنادقة وغيرها. أخذ عنه خلق منهم ولداه عبداللَّه وصالح، ولد سنة ١٦٤هـ وتوفي سنة ٢٤١هـ. انظر سير أعلام النبلاء (١١/ ١٧٧-٣٥٨).

(٢) انظر الرد على من شكك في نسبة كتاب الإبانة إلى أبي الحسن موقف ابن تيمية من الأشاعرة (١/ ٣٨١-٣٨٣)، منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد اللَّه تعالى لخالد نور (١/ ٣٢-٣٥).

(٣) الإبانة (ص٢٠).

الحسن، وهي هل كان رجوعه رجوعًا كاملًا إلى مذهب السلف؟ أم أنَّه بقي عنده شيء من قواعد ابن كلاب وإن صرَّح بتمسُّكه بمذهب الإمام أحمد والسلف الصالح[1].

* * *

(١) انظر الكلام مفصلًا -وهو أجود من فصَّل هذه المسألة حسب علمي- موقف ابن تيمية من الأشاعرة (١/ ٣٦٢-٤٠٩)، وقد أوضح الشيخ المحمود بعد أن ناقش المسألة ووضحها بشكل مفصل ونقل نصوصًا عن الأشعري من الإبانة بأنَّ هذه النصوص تفيد أنه بقي عند أبي الحسن الأشعري اتباعٌ لابن كلاب كما رجَّحه شيخ الإسلام، وإن كان في كتابه الإبانة أقرب إلى السنة وأكثر اتباعًا. انظر (ص ٤٠٥- ٤٠٩).

المطلب الثاني: منهج الأشاعرة في الاستدلال

كما أنَّ لمنهج أهل السنة والجماعة خصائص في الاستدلال فكذلك لمنهج الأشاعرة سمات في الاستدلال على مسائل الاعتقاد، مع مراعاة أنَّ التعطيل عند المتأخرين ليس كما هو عند المتقدمين، لكن تبقى هذه السمات هي أهم سمات منهج الأشاعرة. وأبرز هذه السمات هي ما يلي:

أولًا: تقديم العقل على الأدلة النقلية في مسائل الاعتقاد:

وهذا الأصل عندهم في جميع أبواب الاعتقاد، في توحيد الربوبية وفي توحيد الأسماء والصفات وغيرها.

وهذا التقديس للعقل لم يكن الأشاعرة السابقين إليه، بل أخذوه عن المعتزلة، والمعتزلة أخذوه من الجهمية[1] الذين بلغوا من التعطيل ما لم تبلغه طائفة أخرى تنتسبُ إلى الإسلام.

وكلَّما تأخَّرتَ في تاريخ الأشاعرة وجدت أنهم بالغوا في إعلاء شأن العقل، حتى وصلوا به إلى مرحلة التقديس، وذلك من المتقدمين كالباقلاني[2] وابن فورك[3].

وكذلك المتأخرين الذين أصَّلوا هذا المسلك تأصيلًا توسَّعوا فيه، فهذا

---

(١) فرقة من فرق المسلمين الكلاميَّة، تُنسب إلى الجهم بن صفوان الذي نفى عن الله تعالى الخلة، وهي الطائفة التي نفت عن الله تعالى الأسماء والصفات وضلت في أبواب العقائد الأخرى كالقدر. تأثرت بها المعتزلة تأثرًا كبيرًا في باب الصفات، والأشاعرة المتأخرون مرجع أكثر أقوالهم إليها. انظر تاريخ الجهمية والمعتزلة (ص ٩).

(٢) انظر تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل (ص ٣٢).

(٣) انظر مشكل الحديث (ص ٣٧-٤٤).

الجويني يخبر أنَّ الدليل العقلي يبعث في النفس انشراحًا له[١]. والرازي ضبط هذا التقديس للعقل بما يعرف بالقانون الكلي الذي بسطه في أغلب كتبه وتنوعت به عباراته[٢].

ثانيًا: الاعتماد على الدلائل العقلية في إثبات المسائل العقدية:

يعتمد الأشاعرة في تقرير بعض مسائل الاعتقاد على دلائل عقلية، كمسألة أول واجب على المكلف، في تقرير وجوب معرفة اللَّه تعالى، فيوجبون على العبد أولًا النظر لتحصل له المعرفة ثم يتحقق له الإيمان باللَّه. وهذا بناءً على أنَّ العقل هو الأساس في الاستدلال، فلا يصح الاستدلال

---

(١) العقيدة النظامية (ص٥٧).

(٢) قال في كتابه أساس التقديس في علم الكلام (ص ٢٢٠-٢٢١) في الفصل الثاني والثلاثين في معارضة البراهين العقلية للأدلة النقلية: (اعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء، ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة:

أولًا: إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل فيلزم تصديق النقيضين وهو محال.

ثانيًا: وإما أن يبطل فيلزم تكذيب النقيضين وهو محال.

ثالثًا: وإما أن يصدق الظواهر النقلية ويكذب الظواهر العقلية وذلك باطل؛ لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ وظهور المعجزات على يد محمد ﷺ. ولو جوزنا القدح في الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهمًا غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول في هذه الأصول، وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة. فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معًا وأنه باطل، ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال أنها غير صحيحة. أو يقال: إنها صحيحة إلا أنَّ المراد منها غير ظواهرها. ثم إن جوزنا التأويل اشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل، وإن لم يجز التأويل فوضنا العلم بها إلى اللَّه تعالى.

فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات وباللَّه التوفيق).

وقد أشار أحمد حجازي السقا - محقق أساس التقديس- إلى أنَّ هذا القانون ليس هو قول الغزالي والجويني فحسب بل إنه رأي ابن حزم أيضًا.

بالنقل لتوقُّف المعجزة وإثبات النقل على العقل. وكذلك مسألة دليل الحدوث، حيث أوجب الأشاعرة على المكلف أن يعلم أن العالم حادث، وأن الحادث لا بد له من محدث، ويكون هذا المحدث قديم، فوجب وصف اللَّه بالقدم. وغيرها من المسائل التي ستمرُّ معنا في عقيدة اللقاني، والتي انطلق منها الأشاعرة من دلائل عقلية أوجبوها على المكلف.

ثالثًا: سلوك طريق التأويل في النصوص التي تخالف العقل:

فما خالف العقل مما جاءت به الأدلة يجب تأويله عند الأشاعرة، وهذا ما نصَّ عليه الغزالي بقوله: (وأما ما قضى العقل باستحالته فيجب فيه تأويل ما ورد السمع به، ولا يتصور أن يشمل السمع على قاطع مخالف للمعقول، وظواهر أحاديث التشبيه أكثرها غير صحيحة، والصحيح منها ليس بقاطع بل هو قابل للتأويل)[1].

وعلى هذا سار تلميذه ابن العربي حيث قال: (إنَّ الشرع لا يجوز أن يَرِدَ بما يردُّه العقل، وكيف يصحُّ ذلك، والعقل بمثابة المزكِّي للشرع والمعدِّل له، فكيف يصحُّ أن يُجرِّح الشاهد مُزكِّيه)[2]. وقد ألَّف كل منهما كتابًا بعنوان (قانون التأويل) بما لا مزيد فيه عن قانون الرازي الذي مسلكه فيه وجوب التأويل عند تعارض العقل مع النقل. بل إن الرازي جعل الدليل النقلي والنص الشرعي (لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة: عصمة رواة تلك الألفاظ، وإعرابها، وتصريفها، وعدم الاشتراك، والمجاز، والنقل،

(١) الاقتصاد في الاعتقاد (ص ١٩٩).

(٢) المتوسط في الاعتقاد (ص ١١) نقلًا عن الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات (١/ ١٥٨).

والتخصيص بالأشخاص، والأزمنة، وعدم الإضمار، والتقديم والتأخير، والنسخ، وعدم المعارض العقلي، الذي لو كان لرجح عليه إذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل لافتقاره إليه فإذا كان المنتِج ظنيًا فما ظنك بالنتيجة)[١].

وقد أبطل ابن قيم الجوزية[٢] -رحمه الله تعالى- هذه الشبهة وهي شبهة أنَّ الأدلة النقلية لا تفيد اليقين من ثلاثة وسبعين وجهًا[٣] وبعضها من كلام شيخه ابن تيمية -رحمه الله تعالى-. كما أبطل شبهة أنَّ الأدلة النقلية تعارض الأدلة العقلية من كلامه وكلام شيخه بما يزيد على ثلاثين ومائتي وجه[٤]، ووصف هاتين الشبهتين بالطاغوت.

وهكذا فعل الأشاعرة المتأخرون في صفات الله تعالى -كما سيأتي معنا- حيث أولوا صفات الله الثابتة في القرآن والسنة ولم يبق لهم إلا سبع صفاتٍ أثبتوها لهذه الحجة وهذا المسلك في العقيدة عندهم.

هذه أبرز سمات منهج الأشاعرة في الاستدلال على مسائل الاعتقاد، والكلام يطول في تطبيقها على المسائل التي ذكرها الأشاعرة.

* * *

---

(١) محصَّل أفكار المتقدمين والمتأخرين (ص ٥١).

(٢) شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي الدمشقي، المشهور بابن قيِّم الجوزية، صاحب التصانيف، أحد الأعلام، أخذ عن جمع من العلماء أبرزهم شيخ الإسلام ابن تيمية، ومن تلامذته ابن رجب وابن كثير وابن عبدالهادي وغيرهم. من تصانيفه: زاد المعاد في هدي خير العباد، والصواعق المرسلة، ومدراج السالكين، ومفتاح دار السعادة، وغيرها، ولد سنة ٦٩١هـ وتوفي سنة ٧٥١هـ. انظر ذيل طبقات الحنابلة (٢/ ٤٤٧-٤٥٢).

(٣) الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة (٢/ ٦٣٣- ٧٩٣).

(٤) المصدر السابق (٢/ ٧٩٦- ١٥٦٥).

الفصل الأول: مقدمة الجوهرة

وفيه تمهيد وستة مباحث:

- تمهيد: بداية المنظومة.
- المبحث الأول: التقليد في التوحيد.
- المبحث الثاني: أول واجب على المكلف.
- المبحث الثالث: أدلة إثبات وجود الله.
- المبحث الرابع: حقيقة الإيمان.
- المبحث الخامس: دخول الأعمال في مسمّى الإيمان.
- المبحث السادس: زيادة الإيمان ونقصانه.

* * *

تمهيد

بداية المنظومة

قال اللقاني:

بسم الله الرحمن الرحيم

١- الحمد لله على صِلاته	ثم سلامُ الله مع صَلاته
٢- على نبيٍّ جاء بالتوحيد	وقد خلا الدينُ عن التوحيد
٣-فأرشَدَ الخلق لدين الحقِّ	بسَيْفِهِ وهديهِ للحقِّ
٤- محمدُ العاقبُ لِرُسْلِ ربِّه	وآله وصحبِهِ وحِزْبِه
٥- وبعد فالعلمُ بأصل الدين	محتَّمٌ يحتاجُ للتبيينِ
٦- لكن من التطويل كلَّتِ الهِمم	فصار فيه الاختصارُ مُلتزَم
٧- وهذه أرجوزة لقَّبْتُها	(جوهرةَ التوحيد) قد هَذْبتُها
٨- واللهَ أرجو في القبول نافعًا	بها مريدًا في الثوابِ طامعًا
٩- فكلُّ من كُلِّفَ شرعًا وجبا	عليه أن يعرف ما قد وجبا
١٠- لله والجائز والممتنعا	ومثل ذا لرسله فاستمعا

افتتح اللقاني النظم بالبسملة، وأشار إلى أنَّه وإن كان نظمًا إلَّا أنه اقتداء بالكتاب العزيز وسنة النبي ﷺ، ثم بالحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله؛ الذي جاء بالتوحيد في وقتٍ خلا الدينُ أي دينُ الجاهلية الذي بُعث النبي ﷺ بين ظهرانيهم عن التوحيد.

ثم بيَّن أنَّ العلم بأصل الدين حتمٌ واجبٌ على المسلم تعلمه، لذا لمَّا كان واجبًا احتيج هذا العلم إلى تبيينه وتوضيحه، ومن هذا التوضيح هذه الأرجوزة التي جاءت مختصرةً لمجمل الاعتقاد، لحاجة الناس إلى تبيين الاعتقاد من غير تطويل يُذهب همة المتعلم.

ثم ختم هذه البداية بالدعاء وأنه يجب على المكلَّف أن يعرف المسائل الواجبة والجائزة والممتنعة في حق اللَّه تعالى وحق رسوله ﷺ والأنبياء جميعًا وهي ما تتضمنه هذه المنظومة من الاعتقاد[1].

ثم شرع في بيان هذه المسائل والتي أولها التقليد في التوحيد إلى آخر المنظومة، وهي المسائل التي سنتناولها في هذه الفصول الأربعة.

* * *

(١) هداية المريد (ل ٤ ب)، النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد (ص ١٥).

المبحث الأول: التقليد في التوحيد

قال اللقاني:

١١- إذ كلُّ من قلَّد في التوحيد إيمانُه لم يَخلُ من ترديد

١٢- ففيه بعض القوم يحكي الخُلْفا وبعضهم حقَّقَ فيه الكَشْفَا

١٣- فقال إن يجزم بقول الغير كفى وإلا لم يزل في الضَّيْر

العرض:

ذكر اللقاني أنَّ إيمان المقلِّد في أبواب العقائد لا يخلُ من شكٍّ وتردُّدٍ، ولذلك يقول في شرح الجوهرة: (إنما أوجبنا على المكلف معرفة ما ذكر بالدليل ليَسْلَمَ له إيمانهُ من الشك والتزلزل الذي يعتري المقلِّدين، فإنهم وإن جزموا عقائدهم بما ذُكِر -يقصد التقليد- لكنها قابلة حالًا للشك ومظنة للترديد بمعنى التردد والتحيُّر)[1].

وتعريف التقليد عند اللقاني هو الأخذُ بقول الغير من غير حجة[2]؛ وصحَّحَ أنَّ الغير المقصود به غير المعصوم، ورجَّحَ أنَّ قبول قول النبيِّ ﷺ ليس تقليدًا[3].

وحكى اللقاني أنَّ هذه المسألة خلافية بين الأشاعرة، وعليها يُبنى صحَّةُ إيمان المقلِّد من عدمه، وذكر أقوالهم في ذلك. لكنه نصَّ على أنَّ الأشاعرة

(١) هداية المريد، (ل ١٨أ).

(٢) انظر هذا التعريف عند الأصوليين في البرهان في أصول الفقه (٢/ ١٣٥٧)، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/ ٢٦٩).

(٣) هداية المريد (ل ١٨ب).

متفقون على عدم صحةِ إيمان المقلِّدِ الذي لم يجزم بقول الغير في أبواب الاعتقاد، فقال بعد أن ذكر إيمان غير الجازم: (وهذا القسم ليس محل خلاف عند القوم بل هم متفقون على عدم صحة إيمانه)[1]. وسيأتي بيان تناقض اللقاني في هذا. كما صوَّب اللَّقاني أنَّ التقليد محرَّمٌ في أبواب الاعتقاد، وأنَّ إيمان المقلِّد الجازم بقول الغير صحيحٌ مع الإثم إن كان ذا أهليَّةٍ للنظر والاستدلال[2].

والجامع لأقوال الأشاعرة في حكم التقليد في أبواب الاعتقاد أنَّه محرَّم، لكنَّهم اختلفوا فيمن تقعُ عليه الحرمة، وذلك على أقوال:

القول الأول: أن التقليد محرَّمٌ مطلقًا، وعليه لا يصحُّ إيمانُ المقلِّدِ سواءً كان ذا أهلية للنظر أم لا، وحكمه حكم الكافر.

وهذا القول هو قولُ أبي هاشم الجبَّائي[3] من المعتزلة وعليه أكثرهم، وإليه مال الباقلاني، وذهب إليه إمام الحرمين الجويني[4]، وقال به السنوسي[5][6].

القول الثاني: يصحُّ إيمان المقلِّد مع حرمة التقليد، وعليه فالمقلِّد عاصٍ

---

(١) تلخيص التجريد (ل٣١ ب).

(٢) تلخيص التجريد (ل٣٢ أ).

(٣) هو عبدالسلام بن أبي علي محمد الجبائي، أبو هاشم، يُنسب إلى جباء قرية من قرى البصرة. كان هو وأبوه من كبار المعتزلة، لهما مقالات هي عمدة كلام المعتزلة، ولد سنة ٢٤٧هـ وتوفي سنة ٣٢١هـ ببغداد. انظر الأنساب (١٨٦/٣) وفيات الأعيان (١٨٣/٣).

(٤) انظر الشامل (ص١٢٢).

(٥) هو محمد بن يوسف بن عمر السنوسي، وسنوسة من قبائل المغرب. من كبار متأخري الأشاعرة، له عقيدة أهل التوحيد وهي المسماة بالكبرى، وأم البراهين. توفي سنة ٨٩٥هـ. انظر الأعلام (١٥٤/٧).

(٦) حاشية الدسوقي على أم البراهين (ص ٦٣).

سواءً كان ذا أهلية للنظر أم لا .

ونُسِبَ هذا القول إلى جمهور المتكلمين، ونسبه السنوسي إلى أبي الحسن الأشعري[١].

القول الثالث: يصحُّ إيمان المقلِّد مع حرمته على صاحب الأهلية في النظر، وعليه يكون عاصيًا مع صحة إيمانه، أمَّا مَن لم يكن صاحب أهلية فيصحُّ إيمانه دون عصيان.

وهذا القول رجَّحه اللقاني[٢] والبيجوري[٣][٤].

وسبقت الإشارة إلى أنَّ المقلِّد في هذه الأقوال هو المقلِّد الجازم بصحة إيمان المقلَّد غير المتردِّد كما أشار إليه اللقاني عند قوله: (فقال إن يجزم بقول الغير كفى) ونَسبَ تحقيق هذا القول وكَشْفِهِ إلى التاج السُّبكي[٥]. وإلحاقه بالكافر في عدم صحة إيمانه هو في أحكام الآخرة، أما في الدنيا فهم متفقون على أنه تجري عليه أحكام المسلمين[٦].

ونُسِب إلى أبي الحسن الأشعري أنَّه قال بفساد إيمان المقلِّد، لكنَّه إن قال

(١) حاشية الدسوقي، (ص ٦٤).

(٢) تلخيص التجريد (ل٣٢أ).

(٣) إبراهيم بن محمد الباجوري ويقال البيجوري نسبة إلى باجور من قرى المنوفية بمصر. شيخ الجامع الأزهر، فقيه شافعي نحوي متكلم، ولد سنة ١١٩٨هـ وتوفي سنة ١٢٧٧هـ. الأعلام (١/ ٧١).

(٤) تحفة المريد (ص٥٠) وانظر حاشية الدسوقي (ص ٦٣و٦٤).

(٥) تاج الدين عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي السبكي، من أسرة علمية، أخذ عن والده وابن سيد الناس وغيرهما، تولى الخطابة في الجامع الأموي بدمشق، وناب عن والده في القضاء، له تصانيف كثيرة منها: طبقات الشافعية الصغرى والوسطى والكبرى، وجمع الجوامع وغيرها. ولد سنة ٧٢٨هـ وتوفي سنة ٧٧١هـ بالطاعون. انظر شذرات الذهب (٨/ ٣٧٨).

(٦) تحفة المريد (ص٥٢).

بالحق فارق الكفر ولا يطلق عليه مؤمن. وقد أنكر أبو القاسم القشيري[١] هذا وقال: (إنَّ القول بعدم صحة إيمان المقلد مكذوب على الأشعري لم يوجد في كتبه، كيف وهو مستلزمٌ للقول بتكفير العوام وهم غالب هذه الأمة)، غير أنَّ اللقاني لم يعجبه إلزام القشيري هذا وعارضهُ بتوجيهَين؛ توجيه سعد الدين التفتازاني بأنَّ مراد الأشعري عدم كمال الإيمان، لعدم قول الأشعري بالمنزلة بين المنزلتيْن ولا بدخول غير المؤمن الجنة، كما عارضه بتوجيه الجلال المحلي[٢] بأنَّ كلام الأشعري محمولٌ على الاعتقاد غير الجازم المحتمل للشك[٣].

النقد:

معتقدُ أهل السنة والجماعة في المقلِّد في الإيمان بالله تعالى أنَّ إيمانَهُ صحيحٌ مادام معتقدًا بصحة ما يؤمن به ولم يخالف بذلك نصًا من كتابٍ أو سنةٍ أو إجماع. والتقليد ليس على درجة واحدة، فالتقليد منه ما هو جائزٌ ومنه ما ليس بجائز ومنه التقليد في العقائد[٤]. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (الناس فى الاستدلال والتقليد على طرفي نقيض، منهم من يوجب الاستدلال حتى في المسائل الدقيقة أصولها وفروعها على كل أحد، ومنهم من يحرم

(١) أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة بن محمد القشيري الفقيه الشافعي، كان فقيهًا مفسرًا، له عناية بالأدب والتصوف، من مؤلفاته الرسالة المشهورة بالقشيرية، وولده عبدالرحيم من الأشاعرة الكبار، ولد سنة ٣٧٦هـ وتوفي سنة ٤٦٥هـ بنيسابور. انظر وفيات الأعيان (٣/ ٢٠٥-٢٠٧).

(٢) هو جلال الدين محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم المحلِّي، من الفقهاء الأصوليين المفسرين، له عناية بالكلام والتصوف، ولد سنة ٧٩١هـ وتوفي سنة ٨٩٤هـ. انظر شذرات الذهب (٧/ ٣٠٢).

(٣) هداية المريد (ل ١٩ أ).

(٤) أضواء البيان في إيضاح آي القرآن بالقرآن (٧/ ٥١٩)، لقاء الباب المفتوح (٩٤/ س٢٢)، وانظر مجموع الفتاوى (٢٠/ ١٥-١٧).

الاستدلال في الدقيق على كل أحد وهذا في الأصول والفروع وخيار الأمور أوسطها)[١].

وقد تضافرت الأدلة على صحة إيمان المقلِّد ومنها:

١- قوله تعالى: ﴿فَسْئَلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٧] فالله سبحانه أمرنا هنا بسؤال المؤمنين العالِمين بذكره ووحيه في حال جهلنا وعدم علمنا[٢]. ففي إجابتهم كفاية للسائل، وبيان الحق.

٢- قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢]. قال ابن عباس في هذه الآية: فإذا رجعوا إليهم يدعونهم إلى الإسلام وينذرونهم النار ويبشرونهم بالجنة[٣].

وهذا في أمور العقائد آكد من غيره.

٣- حديث العرباض بن سارية أن النبي ﷺ قال: «فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي»[٤]. ففيه بيان الأمر بالتمسك والأخذ بسنة الخلفاء الراشدين دون بحث ونظر واستدلال، ومنها مسائل الاعتقاد.

٤- حديث ضمام بن ثعلبة حينما كان يسأل النبي ﷺ: «آلله أرسلك إلى الناس.. آلله أمرك أن نصلي الصلوات الخمس..» وكان -عليه الصلاة والسلام- يجيبه «اللهم نعم» فلما أخبر ضمام بامتثاله ذلك وأنه رسولُ من

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/ ١٨).
(٢) معالم التنزيل (٥/ ٣١١).
(٣) تفسير القرآن العظيم (٤/ ٢٣٧).
(٤) تقدم تخريجه ص٣٨.

وراءه من قومه قال: ﷺ: «لئن صدق ليدخلنّ الجنة»[١]. فهنا امتثل ضمام بالعمل والتبليغ دون نظر وبحثٍ، وهو مجرد الاتباع المأمور به المسلم شرعًا.

٥- أنَّ من نطق بالشهادتيْن فقد دخل بالإسلام إجماعًا دون أن يطلب منه النظر والاستدلال، فبمجرد الاتباع والنطق بهما أصبح مؤمنًا، وهو ما دلَّ عليه حديث معاذ عندما قال له ﷺ: «فإن قبلوا منك ذلك..» أي قبلوا منك ما أخبرتَ به دون بحث ونظر.

وإليك الأوجه التي تُبيِّن بطلان ما قرَّرهُ اللقاني وغيره من الأشاعرة في حرمة التقليد وعدم صحة إيمان المقلِّد سواءً كان ذا أهلية أم لا:

* أولًا: أنَّ هذه المسألة مبنيَّةٌ على مسألة أول واجبٍ على المكلف[٢]، وهي من بقايا المسائل الاعتزالية في المذهب الأشعري، والمعتزلة قالوا بفساد إيمان المقلِّد وألحقوه بالكافر[٣]، فمِنْ هذا الوجه نعرف أنَّ هذا القول للأشاعرة مستمَدٌّ من المذهب الاعتزالي الذي لا يرضى الأشاعرة أن يكون مصدرًا لهم، بل زعموا أنهم يردون عليهم فيه.

* ثانيًا: أنَّ الأشاعرة على اختلاف أقوالهم فيما هو أول واجبٍ؛ يتفقون

(١) حديث أنس بن مالك متفق عليه، البخاري رقم ٦٣، ومسلم رقم ١٢ (١/ ٤١).

(٢) ووجه كونها مبنية على مسألة أول واجب على المكلف: أنَّه لما أوجب المتكلمون على الإنسان تطلُّب معرفة الله تعالى بالنظر أو القصد إلى النظر -الذي هو أول واجب على المكلف- كان التقليد عندهم محرَّمًا وإلا لما أوجبوا على المكلف البحث والنظر لحصول معرفة الله تعالى، فأصبح التقليد عند المتكملين في باب العقائد محرم، على خلافٍ بينهم في صحة إيمان من لم يكن ذا أهلية للنظر على ما سبق ذكره.

(٣) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار المعتزلي، (١٢٥).

على أنَّ المكلف يجب عليه ما حاصله البحث والاستدلال، وما فيه تكلُّفٌ وطلب، وجعلوا الإيمان مبنيًا على ذلك، ثم إنَّ أكثرهم يصحِّحُ إيمان المقلِّد مع حرمته، فتصحيح إيمان المقلد مع حرمته تناقضٌ ظاهر، إذ كيف يتمُّ تصحيح إيمان من لم يأتِ بما يُبنى الإيمان عليه وهو النظر.

* ثالثًا: أنَّ هذا القول يُخالفُه ما قرَّرهُ الأشاعرة أنفسهم وهو الأخذ بقواعدهم العقلية، وأنَّ من أنكرها فهو مبتدعٌ عندهم، حيث إنَّ هذا تقليدٌ أيضًا، إذ كيف يسوغ اتباع قواعدهم دون نظر في صحتها، ولا يسوغ اتباع ما جاءت به نصوص الكتاب والسنة إلا بعد النظر، يقول ابن حجر:[1] (والعجب أنَّ من اشترط ذلك من أهل الكلام ينكرون التقليد وهم أول داع إليه حتى استقر في الأذهان أنَّ من أنكر قاعدة من القواعد التي أصلوها فهو مبتدع ولو لم يفهمها ولم يعرف مأخذها وهذا هو محض التقليد فآل أمرهم إلى تكفير من قلد الرسول -عليه الصلاة والسلام- في معرفة الله تعالى والقول بإيمان من قلدهم وكفى بهذا ضلالًا)[2].

* رابعًا: أنَّ الأشاعرة مضطربون في التقليد، فبعضهم حرمه في موضعٍ وأجازه في موضع آخر، كالآمدي[3]، والغزالي يرى أن الاعتقاد الصحيح

---

(١) هو أحمد بن علي بن محمد الكناني، المشهور بابن حجر العسقلاني، أصله من عسقلان بفلسطين. عالم بالحديث والأصول والتاريخ، ولي قضاء مصر ثم اعتزل، له تصانيف كثيرة جدًا من أشهرها فتح الباري شرح صحيح البخاري، والدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، والإصابة في تمييز الصحابة، وغيرها من الكتب. ولد سنة ٧٧٣هـ وتوفي سنة ٨٥٢هـ. انظر شذرات الذهب (٩/ ٣٩٥).

(٢) فتح الباري (١٣/ ٣٥٤).

(٣) الأحكام في أصول الأحكام (٤/ ٢٧١-٢٧٢)، ثم ذكر أوجهًا على ذلك منها أن السلف مجمعون على وجوب معرفة الله تعالى وما يجوز عليه وما لا يجوز! وهذه دعوى تحتاج إلى دليل وبرهان. ثم عذر العامي في عموم التقليد في موضع آخر (٢/ ٢٧٨).

يحصل بالتقليد فيقول: (فإن الأصل هو الاعتقاد الصحيح والتصديق الجازم وذلك حاصل بالتقليد، والحاجةُ إلى البرهان ودقائق الجدل نادرة)[١]، بل إنَّ رأي أبي الحسن الأشعري في التقليد مختلَفٌ فيه كما تقدم.

* خامسًا: أنَّ ما رجَّحهُ اللقاني من أنَّ إيمان المقلِّد يصح مع الإثم إن كان ذا أهلية للنظر يلزم منه تأثيم جمعٍ من الصحابة الذين كانوا أصحاب أهلية للنظر والبحث والاستدلال -قطعًا-، فقد كان فيهم من يجادل ويناظر ويقرأ ويعهد إليه النبي ﷺ العلم والتبليغ، ولم يكن منهم في إيمانهم إلا اتباع النبي ﷺ دون النظر والاستدلال لصحة ما جاء به -عليه الصلاة والسلام-. وإذا كان هذا اللازم يلزم من أثْم المؤهل للنظر فكيف بمن لم يفرق بين المؤهل وغيره في التأثيم وهو رأي بعض الأشاعرة كما تقدم.

* سادسًا: ذكر اللقاني أنَّ الخلاف في صحة إيمان المقلد هو في عدم إتيانه بالنظر غير الموصل إلى معرفة الله[٢]، أمَّا النظر الموصل إلى معرفة الله فلا خلاف في فساد إيمان من لم يأتِ به، وهذا تناقضٌ مع مدلولات الخلاف السابق بين الأشاعرة، بل إن البيجوري فنَّد هذا، وقال: (والصواب أن هذا الخلاف مطلق؛ أي جارٍ في النظر الموصل لمعرفة اللّه دون غيره كالنظر الموصل إلى معرفة الرسل)[٣].

* سابعًا: أنَّ اللقاني وقع في تناقضٍ عندما جزم بأنَّ كلَّ مقلِّد في الإيمان فهو واقعٌ في الشكِّ لا محالة، ثم كان مِن قوله صحة إيمان المقلِّد - ذي الأهلية - مع التحريم، فكيف يُصحِّحُ إيمان المقلِّد مع جزمه بأنه شاك؟ والشك ينافي

(١) الاقتصاد في الاعتقاد (ص ٧٨).

(٢) تلخيص التجريد (ل ٣٢ ب).

(٣) تحفة المريد (ص٥٠).

الإيمان الذي هو في حقيقته جزم.

* ثامنًا: لم يفرّق اللقاني وعموم الأشاعرة بين التقليد والاتباع، فالتقليد في عمومه مذموم، أمّا الاتباع فإنّه مأمور به شرعًا. يقول أبو المظفر السمعاني: (الدين هو الاتباع..، وأمّا لفظ التقليد فلا نعرفه جاء في شيء من الأحاديث وأقوال السلف فيما يرجع إلى الدين، وإنما ورد الكتاب والسنة بالاتباع، وقد قالوا: إن التقليد قبول قول الغير من غير حجة، وأهل السنة إنما اتبعوا قول الرسول ﷺ وقوله نفس الحجة)[1]. ويقول ابن القيم: (وبهذا يظهر بطلان فهم من جعل التقليد اتباعًا وإيهامه وتلبيسه بل هو مخالف للاتباع وقد فرق الله ورسوله وأهل العلم بينهما كما فرقت الحقائق بينهما فإن الاتباع سلوك طريق المتبع والإتيان بمثل ما أتى به)[2].

* * *

(١) التقليد في باب العقائد والأحكام (ص٢٥).

(٢) إعلام الموقعين، ابن قيم الجوزية، تحقيق طه عبدالرؤوف سعد، دار الجيل بيروت، (٢/ ١٩٠).

المبحث الثاني: أول واجب على المكلف

قال اللقاني:

١٤- واجْزِم بأنَّ أولًا مِمَّا يَجبْ معرفةٌ وفيهِ خُلْفٌ منتصِبْ

عرض المسألة:

قرَّر اللقاني أنَّ أول واجبٍ على المكلف هو معرفة الله سبحانه. وحكى الجزم بأنَّ المعرفة هي أول الواجبات ترجيحًا للخلاف الواقع بين المتكلمين فيما هو أول واجب؛ لأنَّهم متفقون على أنَّ معرفة الله سبحانه وكذلك النظر الموصل إليها من الواجبات، لكن وقع الخلاف بينهم فيما هو أول هذه الواجبات على اثني عشر قولًا[1]، أهمُّها:

١- المعرفة. ٢- النظر الموصل إلى المعرفة. ٣- أول جزء من النظر. ٤- القصد إلى النظر. ٥- النطق بالشهادتين. ٦- الشك[2].

وقد قال الأشاعرة ببعض هذه الأقوال. ورجَّح اللقاني أنَّ أول هذه الواجبات هو معرفة الله. قال اللقاني: (يعني أن القول المجزوم باختياره من الخلاف الآتي آنفًا هو قول أبي الحسن الأشعري إمام أهل السنة أن أول الواجبات على المكلف معرفة الله سبحانه وتعالى بمعنى معرفة وجوب وجوده ومعرفة وحدته وَصَانِعِيَّتِهِ للعالم ومعرفة صفاته وسائر أحكام ألوهيته)، إلى أن قال: (لم يقع خلاف بين المسلمين في وجوب معرفة الله سبحانه وتعالى ولا في وجوب النظر الموصل إليها بقدر الطاقة البشرية كما قال السعد التفتازاني وغيره كما مرَّ، وهذا يفهم مِن جعلِهِ الخلافَ في الأولية

(١) انظر هذه الأقوال مجموعةً في تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد (ص ٥٤).

(٢) وترتيبها هنا حسب ترتيب البيجوري لها.

دون الوجوب)[١]. وهذا الذي رجحه اللقاني حُكِيَ قولًا لأبي الحسن الأشعري، وحُكِيَ أنَّه قال بالنظر الموصل إلى المعرفة. وعامة كبار الأشاعرة قالوا بأنَّ المعرفةَ لا تحصل إلَّا بالنظر كما هو قول أبي إسحاق الإسفراييني[٢][٣]، والباقلاني[٤]، ونُسِبَ إليه أنَّ أول واجب هو أول جزءٍ من النظر[٥]، والعضد الإيجي حكى الاتفاق على وجوب النظر في معرفة اللَّه سبحانه[٦].

وقول ابن فورك وإمام الحرمين أبي المعالي الجويني في أول الواجبات هو القصد إلى النظر[٧]. وقال أبو هاشم الجبائي من المعتزلة إنَّ أول واجب هو الشك[٨]، ونُسبَ هذا إلى إمام الحرمين[٩].

والمعرفة عندهم يُقصد بها: الجزم المطابق في عقائد الإيمان بدليلٍ أو برهان[١٠]. والنظر عندهم هو: الطريق الموصل إلى المعرفة أو الفكر الذي يطلب به علمٌ أو غلبة ظن[١١]، والقصد إلى النظر: تفريغ القلب

(١) هداية المريد شرح جوهرة التوحيد (ل٢٢ أ).

(٢) إبراهيم بن محمد بن إبراهيم أبو إسحاق الإسفراييني يلقب بالأستاذ، من كبار الأشاعرة، اشتهر بالفقه والأصول في العراق وخراسان، ذكر ابن تغري بردي أنه أول من لقب من الفقهاء، له مناظرات مع المعتزلة منها مناظرته مع القاضي عبدالجبار عند الصاحب ابن عبَّاد. توفي سنة ٤١٨هـ. انظر سير أعلام النبلاء (١٧/ ٣٥٣) الأعلام (١/ ٦١).

(٣) هداية المريد شرح جوهرة التوحيد (ل ٢٢/ ب).

(٤) انظر الإنصاف (ص٢٢)، والمواقف (١/ ١٦٦).

(٥) تحفة المريد (ص٥٤).

(٦) المواقف في علم الكلام (١/ ١٦٦).

(٧) انظر الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (ص ٣).

(٨) تحفة المريد (ص٥٤).

(٩) نسبه إليه النصير الطوسي في تلخيص المحصل(ص٤٧).

(١٠) الحقائق في تعريفات مصطلحات علماء الكلام (ص ٦).

(١١) المواقف (١/ ١١٦).

عن الشواغل[١].

وقد جعل الفخر الرازي هذا الخلاف بين الأشاعرة خلافًا لفظيًا، وجمع بين هذه الأقوال فقال: (منهم من قال: هو المعرفة، ومنهم من قال: هو النظر المفيد للمعرفة، ومنهم من قال: هو القصد إلى هذا النظر، وهذا خلاف لفظي؛ لأنَّه إن كان المراد منه أول الواجبات المقصودة بالقصد الأول، فلا شك أنَّه هو المعرفة عند مَن يجعلها مقدورة، والنظر عند مَن لا يجعل العلم مقدورًا، وإن كان المراد أول الواجبات كيف كانت فلا شك أنه القصد)[٢].

النقد:

ادِّعاء أنَّ أول واجبٍ على المكلف هو القصد إلى النظر أو النظر أو المعرفة هي أقوال مبتدعة في الدين لم يأتِ بها نصٌّ من كتابٍ أو سنة. ولم يقل بها أحدٌ من سلف الأمة. بل هي من ابتداع أهل الكلام من المعتزلة[٣]، ثم بقيت المسألة أصلًا من أصول الماتريدية والأشاعرة كما أشار إليه السمناني منهم. يقول ابن حجر: (وقد وافق أبو جعفر السمناني[٤] وهو من رؤوس الأشاعرة على هذا، وقال إنَّ هذه المسألة بقيت في مقالة الأشعري من مسائل المعتزلة وتفرع عليها أن الواجب على كل أحد معرفة اللّٰه بالأدلة الدالة عليه، وأنه لا يكفي التقليد في ذلك، انتهى. وقرأتُ في جزءٍ من كلام

(١) هداية المريد (ل ٢٢ب).

(٢) محصَّل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين (ص ٤٧).

(٣) تلخيص المحصل (ص٤٧)، وانظر المواقف (١/ ١٦٦).

(٤) محمد بن أحمد بن محمد أبو جعفر السمناني، أصله من بغداد. قاضٍ حنفي مشهور، من كبار الأشاعرة، وكان مقدمًا عندهم. ولد سنة ٣٦١هـ وتوفي سنة ٤٤٤هـ، انظر الفوائد البهية في تراجم الحنفية(ص١٥٩).

شيخ شيخنا الحافظ صلاح الدين العلائي[١] ما ملخصه: أنَّ هذه المسألة مما تناقضت فيها المذاهب وتباينت بين مُفْرِطٍ ومُفَرِّطٍ ومتوسط)[٢].

والحق هو ما جاءت به نصوص الكتاب والسنة وأقوال سلف الأمة أنَّ أول ما يجب على العبد هو شهادة الله أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وهو توحيد الله بالعبادة كما سيأتي بيانه.

وبيان بطلان معتقد الأشاعرة والمتكلمين في أنَّ أول واجبٍ على المكلف هو القصد إلى النظر أو النظر أو المعرفة، الأوجه التالية:

* **أولًا**: أنَّ النصوص الشرعية من الكتاب والسنة قد دلَّت على أنَّ أول ما يجب على العبد[٣] الإتيان به هو شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا عبده

---

(١) خليل بن أيبك بن عبدالله المشهور بصلاح الدين العلائي الصفدي. أديب محدث رحالة. له تصانيف منها الوافي بالوفيات. ولد سنة ٦٩٦هـ وتوفي سنة ٧٦٤هـ. انظر الدرر الكامنة (٢/ ٨٧).

(٢) فتح الباري شرح صحيح البخاري (١٣/ ٢٩٣-٢٩٤).

(٣) يُفهم من لفظ المكلَّف في هذه المسألة البالغ، وهذا قد يُتصوَّر في الكافر، أمَّا المسلم الذي أتى بالشهادتين والتوحيد قبل أن يبلغ فهذا قد تحقَّق فيه ما يجب عليه عند البلوغ قبل ذلك. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (أول الواجبات الشرعية يختلف باختلاف أحوال الناس فقد يجب على هذا ابتداء ما لا يجب على هذا ابتداء. فيخاطب الكافر عند بلوغه بالشهادتين وذلك أول الواجبات الشرعية التي يؤمر بها. وأمَّا المسلم فيخاطب بالطهارة إذ لم يكن متطهرًا وبالصلاة وغير ذلك من الواجبات الشرعية التي لم يفعلها. وفي الجملة فينبغي أن يعلم أن ترتيب الواجبات في الشرع واحدًا بعد واحدٍ ليس هو أمرًا يستوي فيه جميع الناس بل هم متنوعون في ذلك، فكما أنه قد يجب على هذا ما لا يجب على هذا فكذلك قد يؤمر هذا ابتداء بما لا يؤمر به هذا.) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ١٦-١٧).
لكن من أهل العلم من أطلق المكلف في هذه المسألة كالشيخ سليمان بن عبدالله بن محمد بن عبدالوهاب في تيسير العزيز الحميد (ص٣٧) حيث قال: (وهذا التوحيد هو أول واجب على المكلف لا النظر ولا القصد الى النظر ولا الشك في الله كما هي أقوال لمن لم يدر ما بعث الله به رسوله ﷺ). والخلاف لفظي، إذ مراد الشيخ سليمان بن عبد الله هو أن أول الواجبات هو التوحيد فمن أتى به قبل البلوغ يُؤمر بما بعده من الواجبات عند البلوغ كما هو ظاهر كلام شيخ الإسلام.

ورسوله، التي لا تصحُّ عبادة الله وحده إلا بها، كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥]، وقال سبحانه: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ﴾ [البينة: ٥]. فأول ما يؤمر به المكلفُ هو عبادة الله وحده دون ما سواه.

ومن السنة حديث معاذ بن جبل ﷺ المتفق عليه لما بعثهُ النبي ﷺ إلى اليمن قال: «إنَّك تقدمُ على قومٍ من أهل الكتاب فليكن أول ما تدعوهم إلى أن يوحدوا الله تعالى، فإذا عرفوا ذلك فأخبرهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات في يومهم وليلتهم، فإذا صلوا فأخبرهم أن الله افترض عليهم زكاة في أموالهم تؤخذ من غنيِّهم فترد على فقيرهم، فإذا أقروا بذلك فخذ منهم وتوق كرائم أموال الناس»[١].

وفي لفظٍ للبخاري: «فإذا جئتهم فادعهم إلى أن يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله»[٢].

وهؤلاء أهلُ كتابٍ لم يدخلوا في الإسلام، فكان أول واجبٍ عليهم هو أن يُوحِّدوا الله تعالى ويتلفظوا بذلك، فلم يأمرهم بالتفكر في الخالق أو النظر الموصل إلى معرفته سبحانه.

ومنها قوله -عليه الصلاة والسلام- من حديث أبي هريرة ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فمن قال لا إله إلا الله فقد عصم مني نفسه وماله إلا بحقه وحسابه على الله»[٣]. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية:

---

(١) متفق عليه واللفظ للبخاري، البخاري رقم ٦٩٣٧، ومسلم رقم١٩.

(٢) متفق عليه واللفظ للبخاري، أخرجه البخاري رقم ٧٣٧٢، ومسلم رقم ١٩.

(٣) أخرجه البخاري رقم ١٤٩٦.

(والنبي ﷺ لم يدعُ أحدًا من الخلق إلى النظر ابتداءً ولا إلى مجرد إثبات الصانع، بل أول ما دعاهم إليه الشهادتان وبذلك أمر أصحابه) إلى أن قال: (وهذا مما اتفق عليه أئمة الدين وعلماء المسلمين فإنهم مجمعون على ما عُلِمَ بالاضطرار من دين الرسول أنَّ كل كافرٍ فإنه يُدعى إلى الشهادتين سواءً كان معطلًا أو مشركًا أو كتابيًا وبذلك يصير الكافر مسلمًا ولا يصير مسلمًا بدون ذلك، كما قال أبو بكر بن المنذر: أجمع كل من أحفظ عنه من أهل العلم على أنَّ الكافر إذا قال: أشهد أن لا إله إلا اللَّه وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله وأنَّ كل ما جاء به محمد حق وأبرأ إلى اللَّه من كل دين يخالف دين الإسلام -وهو بالغ صحيح يعقل- أنه مسلم فإنْ رجع بعد ذلك فأظهر الكفر كان مرتدًّا يجب عليه ما يجب على المرتد)[1].

* ثانيًا: أنَّ معرفة اللَّه سبحانه وتعالى ومعرفة ربوبيته وألوهيته أمرٌ فطريٌّ مركوز في النفوس، يجده الإنسانُ في نفسه ضرورةً، لا يحتاج من ورائه إلى إثبات أو نظر أو استدلال، والأدلة على ذلك ما يلي:

١- قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ [الروم: ٣٠].

والفطرة المرادة بالآية هي الإسلام، كما هو قول جمهور السلف. قال ابن عبد البر: (وقال آخرون الفطرة ها هنا الإسلام قالوا وهو المعروف عند عامة السلف من أهل العلم بالتأويل، قد أجمعوا في قول اللَّه ﷻ: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ﴾ على أنْ قالوا فطرة الله: دين اللَّه الإسلام، واحتجوا بقول أبي هريرة في هذا الحديث اقرؤوا إن شئتم: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٦-٧).

فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾)[١].

وهذا القول قال به ابن عباس[٢]، وعكرمة[٣]، ومجاهد[٤].

وقال به أيضًا الحسن[٥]، والنخعي[٦]، والضحاك[٧]، وقتادة[٨][٩].

٢- حديث أبي هريرة ﷺ أنَّ رسول اللّٰه ﷺ قال: «ما من مولودٍ إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أوينصرانه أويمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء» قال أبو هريرة: واقرؤوا إن شئتم: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾[١٠].

وأصرح منه ما جاء في بعض ألفاظه «ما من مولود يولد إلا وهو على الملة»، ففيه دلالة واضحة على أن المقصود بالفطرة هي الإسلام بمعناه العام

(١) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (١٨/ ٧٢).

(٢) معالم التنزيل (٦/ ٢٦٩).

(٣) عكرمة بن عبداللّٰه المدني، تابعي، مولى عبداللّٰه بن عباس ﷺ، من أعلم الناس بالتفسير، وروى عنه كثر بلغوا ثلاثمائة رجل، ولد سنة ٢٥هـ وتوفي سنة ١٠٥هـ انظر تهذيب التهذيب (٣/ ١٣٤-١٣٥).

(٤) مجاهد بن جبر، مولى بني مخزوم، تابعي، مفسر، قال عنه الذهبي: شيخ القراء والمفسرين، أخذ عن ابن عباس ﷺ، ولد سنة ٢١هـ وتوفي سنة ١٠٤هـ انظر تهذيب التهذيب (٤/ ٢٥-٢٦).

(٥) الحسن بن يسار البصري، تابعي جليل، إمام زمانه وحبر الأمة.توفي سنة ١١٠، تهذيب التهذيب (١/ ٣٨٨).

(٦) إبراهيم بن يزيد النخعي الكوفي، تابعي جليل، من الفقهاء الذين اشتهروا بالصلاح، رأى عائشة ولم يثبت سماعه منها. ولد سنة ٤٦هـ، وتوفي سنة ٩٦هـ انظر التهذيب (١/ ٩٢-٩٣).

(٧) الضحاك بن مزاحم الخراساني، تابعي، مفسر، توفي بخراسان سنة ١٠٥هـ انظر التهذيب (٢/ ٢٢٦).

(٨) قتادة بن دعامة السدوسي، مفسر حافظ محدث لغوي مشهور، توفي ١١٨هـ انظر التهذيب (٣/ ٤٢٨).

(٩) جامع البيان في تأويل القرآن(٢٠/ ٩٨)، وانظر أقوال أهل العلم في المراد بالفطرة في شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل (٣/ ١٣٨٥ وما بعدها). ومنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة (١/ ١٨٧).

(١٠) متفق عليه، البخاري رقم ١٣٥٨، ١٣٥٩. مسلم رقم ٢٦٥٨ (٤/ ٢٠٤٧).

وهو توحيد الله بربوبيته وألوهيته.

٣- حديث عياض بن حمار المجاشعي رضي الله عنه أنَّ النبيَّ ﷺ قال فيما يرويه عن ربه تبارك وتعالى: «ألا إنَّ ربي أمرني أن أعلمكم ما جهلتم مما علمني يومي هذا، كل مال نحلته عبدًا حلال وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم وحرَّمَتْ عليهم ما أحللتُ لهم وأمرتْهُم أن يشركوا بي ما لم أُنزِّلْ به سلطانًا»[1]. والحنيفية هي ملة الإسلام؛ ملة إبراهيم عليه السلام كما قال سبحانه: ﴿مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [آل عمران: ٦٧].

ويتفرَّعُ من هذا الوجه في الردِّ على الأشاعرة في هذه المسألة: أنَّ طلب الاستدلال على الأمور الفطرية الضروريَّة لا معنى له ولا حاجة إليه، إذ إنَّ وجوده في الفطرة يغني عن الاستدلال له، وإنما الاستدلال يلزم في الأمور التي تحتاج إلى جلب وتأكيد.

* ثالثًا: أنَّ الأشاعرة في هذه المسألة قد وقعوا في مناقضة أصلهم الذي أصَّلُوه وهو أنَّ معرفة الله واجبة بالشرع دون العقل، ومع هذا فهم لا يُجوِّزون الاستدلال بالنقليات على الأمور القطعية إلا في حال اقترانها مع الأدلة العقلية، فقولهم في الوجوب العقلي على المكلفين أنها المعرفة أو النظر أو القصد إليه؛ عين تناقضهم مع أصلهم[2].

* رابعًا: أنَّ هذا القول في الإيجاب على المكلفين فيه تكليفٌ بما لا يُطاق وفيه عسرٌ ومشقَّة، والله سبحانه لم يُكلِّف عباده إلا بما يُطيقونه،

---

(١) أخرجه مسلم رقم ٢٨٦٥ (٤/ ٢١٩٧).

(٢) ألمح شيخ الإسلام إلى هذا في درء تعارض العقل والنقل (٨/ ١٦).

فليس كلُّ أحدٍ يستطيع النظر في الأدلة والبراهين العقليَّة التي سلكوها من الحدوث والقِدَمِ أو معرفة الإمكان من الوجوب.

* خامسًا: أنَّ هذا القول للأشاعرة متولِّدٌ من أدلتهم الباطلة التي سلكوها في إثبات وجود الله تعالى وأهمُّها دليل الأعراض وحدوث الأجسام؛ الذي سلكوه واستدلُّوا به على إثبات وجود الله تعالى، وسيأتي بيان بطلانه(١).

* سادسًا: أنَّ النظر في آياته سبحانه والتفكُّرَ بها للاستدلال على معرفة الله ووجوده ابتداءً لم يكن للناس كافة بل جاء مُحدَّدًا لمن فسدت فطرته بالجحود والتكذيب والإنكار، كما في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَّا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [الروم: ٨]، فإنها جاءت بعد قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ [الروم: ٧]، فأمرهم الله سبحانه بالنظر والتفكر جلاءً لهذه الغفلة التي فسدت بها فطرتهم التي فطرهم الله عليها. وهكذا تجد الآيات التي فيها أمرٌ بالتفكُّر والنظر في ملكوت الله تعالى(٢)، فليست هذه الآيات محلًّا للاستشهاد بها على أنَّ أول ما يجب على العبد النظر أو المعرفة(٣).

* سابعًا: بطلان حكاية الاتفاق التي ذكرها اللقاني، ومن قبله كالجويني(٤) والعضد الإيجي(٥) على أن هذا القول متفق عليه بين جمهور المسلمين، وذلك من وجوه:

---

(١) انظر الكلام على أدلة إثبات وجود الله عند الأشاعرة في المبحث الثالث من هذا الفصل.

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٨-٩).

(٣) كما استدلَّ بها أبو الفرج الشيرازي المقدسي، انظر درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٥).

(٤) الشامل (ص ١٢٠).

(٥) المواقف (١/ ١٦٦).

١- أنَّ هذا القول قول باطل وضلال، ومخالفٌ للنصوص الشرعية، والأمة لا تجتمع على ضلالة، كما قال النبي -عليه الصلاة والسلام-: «إنَّ الله لا يجمع أمتي أو قال أمة محمد ﷺ على ضلالة..»[1].

٢- أنَّ هذا مناقَضٌ بإجماع آخر، وهو ما ذكره ابن عبد البر -كما سبق- من إجماع السلف على أن الفطرة التي فُطِرَ عليها الإنسان هي الإسلام.

٣- أنه لو كان المراد بالمُجمِعِين هم أهل الكلام، فإنَّ أهل الكلام مختلفون فيما بينهم فيما هو أول واجبٍ على المكلف على أكثر من ثلاثة أقوال كما سبق بيانه في أول عرض هذه المسألة.

فبهذا يكون الإجماع الذي حكاه اللقاني ومن قبله من الأشاعرة باطلٌ من هذه الوجوه.

* * *

(١) سبق تخريجه ص٤٦.

قال أبو محمد بن حزم: (وقد روي أنه عليه السلام قال لا تجتمع أمتي على ضلالة وهذا وإن لم يصح لفظه ولا سنده فمعناه صحيح بالخبرين المذكورين آنفًا) الإحكام في أصول الأحكام (٤/ ٥٢٧). والخبران المذكوران هما حديث معاوية (لا تزال طائفة من أمتي قائمة بأمر الله) أخرجه مسلم، وحديث ثوبان (لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق) سيأتي تخريجه.

المبحث الثالث: أدلة إثبات وجود الله تعالى

قال اللقاني:

١٥- فانظر إلى نفْسِك ثم انتقِلِ للعالَمِ العلويِّ ثم السُّفلِي
١٦- تجد به صنعًا بديع الحكمِ لكن به قام دليل العدمِ
١٧- وكلُّ ما جاز عليه العدمُ عليه قطعًا يستحيل القدمُ

عرض المسألة:

جعل اللقاني خلْقَ الإنسان وما يطرأ عليه، وما في العالم من إبداع الصنع وإتقانه في علويه وسُفْليه من أجرامٍ وأفلاكٍ وجبالٍ وأنهارٍ والأعراض التي تقوم بها من حركة وسكون واجتماع وافتراقٍ وتغير وزوال؛ جعل اللقاني ذلك كلَّه دليلًا على وقوع العدم عليها وأنَّ كل ما جاز عليه العدم فهو حادث ليس بقديم.

واللقاني ذكر هذا الدليل يريد به عرض دليل الحدوث كما هو صريح شرحه حيث قال: (فإذا استدللنا بالعالَم على الصانع بأن نظرنا في العالَم وحصلنا من أحواله قضيتيْن؛ إحداهما: العالم حادث، والأخرى: كل حادث فله صانع، ثم رتبناهما هكذا لنعلم من ترتيبهما أن العالم له صانع، كان العالم هو الدليل عند المتكلمين..).

فدليل الحدوث عند اللَّقاني مبنيٌّ على مقدمتين:

الأولى: إثبات حدوث العالم.

الثانية: أنَّ كل محدَثٍ لا بدَّ له من مُحدِث.

ثم قال في تمام عرْض هذا الدليل عمّا يوجد في النفس من سمع وبصر وصفات: (وكلها مُتبدِّلَةٌ متغيِّرةٌ وخارجةٌ من العدم إلى الوجود ومن الوجود إلى العدم وذلك دليل الحدوث والافتقار إلى صانعٍ حكيم واجب الوجود. .)[١].

ولاعتماد اللقاني في مسألة إثبات الصانع -كحال الأشاعرة- على دليل الأعراض[٢] وحدوث الأجسام دفع اللقاني التوهم الذي قد يفيد قِدَم العالم عند قوله في البيت: (تجد به صنعًا بديع الحكم) فاستدرك بقوله: (لكن به قام دليل العدمِ)، فقال اللقاني: (هذا استدراك على قوله بديع الحكم لدفع توهّم قدمه؛ يعني أنَّ العالم وإن كان على غاية من الإحكام ونهاية من البراعة في الإتقان، فهو حادث لما قام به من دليل العدم وأمارة الحدوث وهو الأعراض الحادثة الملازمة له من حركة وسكون وعدم ووجود). ثم قال بعد ذلك: (. . إذا تأملت العالَم وشاهدتَ أحواله الحسيَّة والعقلية تقرر عندك منها مقدمتان إحداهما -وهي الصغرى- أنَّ العالم جائز عليه العدَم وهذه مفهومة من الاستدراك، . . وثانيتها -وهي الكبرى- وكل ما جاز عليه العدم استحال عليه القدم. .)[٣].

---

(١) هداية المريد (ل ٢٥).

(٢) تعريف الأعراض: العَرَض هو ما يعرض ويزول. وهو عند الفلاسفة ما لا يقوم بنفسه، ويصفونه بأنه الذي هو في موضوعه ليس داخلًا في ماهيته. وأصل هذه الكلمة من تقسيم أرسطو الموجودات إلى عرض وجوهر. ويُعرِّف المتكلمون العرض بما قاله عبد القاهر البغدادي: الأعراض هي الصفات القائمة بالجواهر من الحركة والسكون والطعم والرائحة. ويزيد الباقلاني في التعريف: بأنه لا يصحُّ بقاؤه وقتين. وعرفها اللقاني: بأنها ما يتحيَّزُ تابعًا في تحيزه لغيره. وهو معنى قول بعضهم ما يقوم بغيره.
انظر الصفدية (١/ ١٢٥)، الإنصاف (ص ١٦)، أصول الدين (ص٣٣)، كتاب الحروف (ص ٩٣-٩٤) المعتبر في الحكمة (١/ ٢١-٢٣)، هداية المريد (ل١٦٦ب).

(٣) هداية المريد (ل ٢٧).

ودليل الأعراض وحدوث الأجسام -ويُقال دليل الحدوث أو حلول الحوادث- عند أهل الكلام تتوقف عليه صحة دين الإسلام، وهو أصل الاعتقاد كلّه. فجعلوا صحة دين الإسلام لا تثبت إلا بصحة ما جاء به الأنبياء والرسل ولا يُعرف ذلك إلا بإثبات الصانع ولا يُعرف إثبات الصانع إلا بإثبات حدوث العالم ولا يُعرف حدوث العالم إلا بإثبات حدوث الأجسام ولا يُعرف ذلك إلا بإثبات حدوث الأعراض وأنَّ الأجسام لا تخلُ منها الأعراض فما حلَّ به الحوادث فهو حادث وما لم يسبق الحوادث فهو حادث، ومنهم من زاد في هذا الدليل حتى جعل القول بإبطال حوادث لا أول لها لازمًا لمن استدلَّ بهذا الدليل[1].

يقول الغزالي: (من لا يعتقد حدوث الأجسام فلا أصل لاعتقاده في الصانع أصلًا)[2].

وهذا الدليل على إثبات وجود اللّه هو عمدة الأدلة عند الأشاعرة، وإلا فلهم أدلةٌ أخرى من نحو هذا الدليل[3].

والمعتزلة هم المصدر المباشر للأشاعرة في هذا الدليل الذي ذكره اللقاني في إثبات الصانع، وهي من ضمن الضلالات التي استقوها منهم[4]، بل إنَّ ابنَ رشد[5] قرن التشابه بين طريقة المعتزلة وطريقة الأشاعرة في هذه

---

(١) انظر درء التعارض (١/ ٣٠١-٣٠٢)، والصفدية (١/ ٢٧٤)، وموقف ابن تيمية (٣/ ٩٨٥).

(٢) تهافت الفلاسفة (ص ١٩٧).

(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل (١/ ٩٧)، وموقف ابن تيمية (٣/ ١٠١٤).

(٤) الفتاوى الكبرى (٦/ ٦٤٣-٦٤٥).

(٥) هو الفيلسوف أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسي، تفنن بعلوم شتى، وأخذ عنه خلق كثير، ثم تأثر بكتب الفلاسفة القدماء وسلك مسلكهم حتى هجره الناس منهم القاضي يحيى بن ربيع، له من الكتب: مناهج الأدلة وفصل المقال، توفي سنة ٥٩٥هـ تاريخ قضاة الأندلس (ص١١١).

المسألة وقال: (هذا هو اعتقاد المعتزلة قبل الأشعرية. .)(١).

لكنَّ الأشاعرة المتقدمين هذَّبوا هذا الدليل وخالفوا المعتزلة في بعض جوانبه.

وممَّا ترتب على هذا الدليل عند أهل الكلام عمومًا هو نفي الأسماء والصفات للَّه تعالى على تفاوت بينهم، فنفت الجهمية الأسماء والصفات عن اللَّه لزعمهم أنها أعراض، وخالفتهم المعتزلة فأثبتت أسماءً مجردةً للَّه ونفت عنه جميع الصفات عملًا بهذا الدليل أيضًا، ونفى ابن كلاب -وتبعه أبو الحسن الأشعري وعامة متقدمي الأشاعرة- الصفات الاختيارية للَّه تعالى وسموها أعراضًا وخالفوا المعتزلة بأن الصفات الذاتية للَّه تعالى -والتي يُثبتونها- ليست أعراضًا بل هي أزلية باقية، وتطوَّر تقرير هذا الدليل عند متأخري الأشاعرة من أبي المعالي الجويني ومن بعده حتى صار دليل الأعراض وحدوث الأجسام الذي أثبتوا به وجود الصانع طريقًا لنفي ما أثبته اللَّه لنفسه من صفات الذات وصفات الأفعال، فلم يُثبتوا إلا سبع صفاتٍ كما سيأتي بيان ذلك في الكلام على الصفات.

وهنا أصولٌ متعلقة بدليل الأعراض وحدوث الأجسام التزم بها اللقاني كما هو مذهب الأشاعرة من الباقلاني ومن بعده وهي:

أولًا: القول بالجوهر الفرد. يقول اللقاني في البيت الثالث والعشرين بعد المائة:

وجود شيء عينه والجوهرُ الفرد حادث عندنا لا ينكرُ

---

(١) تهافت التهافت (ص ١٨٩).

وسيأتي الكلام على نقد هذا الأصل في السمعيات حسب ترتيب أبيات اللقاني، والمقدمات التي تلزم عليه. وخلاصة استدلال الأشاعرة به ما يلي:

لمَّا سلك الأشاعرة مسلك حدوث العالم لإثبات الصانع، جعلوا إثبات حدوث العالَم قائمًا على أنه مكوَّنٌ من جواهر وأعراض، والأعراض هي ما يقوم بالجواهر، والجواهر هي ما تقوم بنفسها، والجسم مركَّبٌ من جوهرين فأكثر، فأصل هذا العالم هو الجواهر التي تقوم بها الأعراض من حركة وسكون واجتماع وافتراق، والأجسام تتناهى وتقبل القسمة حتى تكون جزءًا لا يتجزأ والذي هو الجوهر الفرد؛ وهو لا يقبل القسمة لا أصلًا ولا قطعًا ولا كسرًا ولا وهمًا ولا فرضًا[1]. فصار إثبات حدوث العالم لإثبات الصانع قائمًا على إثبات الجوهر الفرد الذي تركَّب العالم منه وهي من المسائل التي تلقفها الأشاعرة عن أبي الهذيل العلاف المعتزلي[2]، وأجمعوا على تقرير نظرية الجوهر الفرد منهجًا لإثبات الصانع[3].

المسألة الثانية: منع التسلسل في الماضي[4] (أو منع جواز حوادث لا أول لها).

يقول اللقاني في هذه المسألة: (ثم اعلم أنه لا بد من استناد الحوادث إلى موجود قديم دفعًا للتسلسل، وأنه لا ترجيح لأحد طرفيه الوجود والعدم

---

(١) كشَّاف اصطلاحات الفنون (١/ ٢٥٢).

(٢) محمد بن الهذيل بن عبدالله، أبو الهذيل العلاف، من كبار المعتزلة، له مناظرات ومجالس مشهورة، ولد سنة ١٣٥هـ وتوفي سنة ٢٣٥هـ. انظر طبقات المعتزلة (ص ٤٤-٤٥).

(٣) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٢٤٣-٢٤٥).

(٤) التسلسل في الماضي: هو أن يستند وجود الممكن إلى علة مؤثرة فيه، وتستند العلة إلى علة مؤثرة وهكذا دون نهاية، انظر ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة (ص ٣٢٦).

إلا بمرجِّح على ما تشهد به بديهة العقل عند الجمهور . .)[١].

فأهل الكلام -ومنهم الأشاعرة- يمنعون تسلسل الحوادث في الماضي ويُجيزونه في المستقبل ماعدا الجهم وأبو الهذيل العلاف فيمنعونه في المستقبل كما هو ممنوع عندهم في الماضي.

وهذه المسألة التي قال بها أهل الكلام بعد تقريرهم لدليل الأعراض وحدوث الأجسام التزموا بها ردًّا على الفلاسفة القائلين بقدم العالم دون تفريقٍ بين الآحاد والنوع، ومؤدَّى هذه المسألة عند أهل الكلام تعطيل الباري سبحانه عن صفاته في الماضي، فاللّٰه عندهم صار قادرًا بعد أن لم يكن قادرًا وخالقًا بعد أن لم يكن خالقًا، فإنَّهم ظنُّوا أنَّ إثبات قدم الفعل للخالق يلزم منه قدم المخلوق[٢].

كما أنَّ هذه المسألة -التي قال بها اللقاني تبعًا للأشاعرة- من المسائل التي هذبها المتأخرون من الأشاعرة ولم يقل بها قدماؤهم كي يعضدوا بها دليل الأعراض والحدوث[٣].

هاتان المسألتان من أبرز المسائل التي التزم بها الأشاعرة وذكرها اللقاني، وهناك غيرها من اللوازم الباطلة كزعمهم أنَّ الأعراض حادثة، ثم ادَّعوا أنَّ إثبات صفات الفعل للّٰه تعالى إنما هو من باب إثبات الأعراض له جلَّ وعلا، وذلك باطل فنفوا -بناءً عليه- صفات الفعل.

النقد:

سأنقد دليل الأعراض وحدوث الأجسام الذي استدلَّ به اللقاني من جهة

---

(١) هداية المريد (ل ٢٨ب).

(٢) موقف ابن تيمية من الأشاعرة (٣/ ٩٩٦).

(٣) مناهج الأدلة (١٤٢-١٤٣).

أصله والاستدلال به على وجود الله تعالى، وسيأتي في الفصل القادم نقد هذا الدليل من جهة الاستدلال به على نفي الصفات عن الله تعالى.

وممَّا يجدر التنبيه عليه في نقد دليل الأعراض وحدوث الأجسام أنَّ شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ هو صاحب قصب السبق في هدم أصول هذا الدليل من أوجهٍ عديدة، وإن كان شيخ الإسلام ابن تيمية قد استفاد من ردود الفلاسفة على أهل الكلام، إلَّا أنَّه رَحِمَهُ اللَّهُ قد استوعب هدم هذا الدليل من جميع الوجوه، ممَّا لم يبقَ لقواعده قائمة تقوم[1].

ونقد دليل الحدوث من جهة أصله والاستدلال به على وجود الله تعالى من الأوجه التالية:

- **الوجه الأول:** صعوبة فهم هذا الدليل، وأنَّه من محارات العقول[2]، فهمًا وتطبيقًا، وفي مقدماته (ينقطع السالكون فيها كثيرًا قبل الوصول، ومقدماتها في الغالب إمَّا مشتبهة يقع النزاع فيها، وإما خفية لا يدركها إلا الأذكياء)[3] فهو مركَّبٌ من مقدمات، وكل مقدمة من مقدماته لا تدركها عقول عامة المسلمين، بل حتى متعلميهم إلا القليل منهم.

فتقسيم العالم إلى جوهرٍ وعرض، وأنَّ الثاني يقوم بالأول، يحتاج إلى إدراكٍ عقلي وحسي ليس في أفهام الناس كلِّهم، فكيف يُعلَّق الإيمان ونجاة العبد يوم القيامة على دليلٍ غير واضحٍ ولا مفهوم.

---

(١) انظر الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات (٢/ ٢٠٣-٢٠٤)، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة (١/ ٢٨٤ وما بعدها).

(٢) منهاج السنة النبوية (١/ ٢٩٩).

(٣) مجموع الفتاوى (٢/ ٢٢).

- **الوجه الثاني**: بدعية هذا الدليل، فليس هو من طرق الشرع، ولم يأمر بالتزامه، ولم يسلكه الأنبياء[١] ولا أحدٌ من أهل القرون المفضلة[٢]. فلا يُؤثر مصطلحٌ من مصطلحاته فضلا عن مقدماته وتركيباته في نصٍّ شرعي، أو أثرٍ من آثار الصحابة والتابعين، ولا من بعدهم من أهل القرون الثلاثة مما يدل على أنَّهُ دليل مبتدعٌ.

بل إنَّها مخالفة للطرق الشرعية في إثبات وجود الله التي جاءت على طريقين؛ الأول: أنها مبنيَّةٌ على اليقين، الثاني: أنها بسيطة غير مركَّبة[٣].

وقد أكِّد بدعية هذا الدليل بعض أهل الكلام؛ فقد حكى شيخ الإسلام ابن تيمية عن الأشعري اعتبار هذا الدليل مبتدعًا[٤]، كما اعتبره الغزالي مبتدَعًا أيضًا حيث قال: (فليت شعري متى نقل عن رسول الله ﷺ أو عن الصحابة -رضوان الله عليهم- أنهم قالوا لمن جاءهم مسلمًا: الدليل على أنّ العالم حادثٌ أنه لا يخلو عن الأعراض، وما لا يخلو عن الحوادث حادث..)[٥].

كما ذكر شيخ الإسلام أيضًا كلام أبي سليمان الخطابي[٦] من كتابه شعار الدين في كراهية هذا الدليل وتنصيصه بأنَّه بدعة[٧].

---

(١) دره تعارض العقل والنقل (١/ ١٠٠).

(٢) التمهيد لابن عبد البر (٧/ ١٥٢)، منهاج السنة النبوية (١/ ٣١٥).

(٣) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ١٥٧).

(٤) دره تعارض العقل والنقل (١/ ٣٩).

(٥) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة (ص ٢٦٩) ضمن مجموع رسائل الغزالي.

(٦) حمد بن محمد بن إبراهيم أبو سليمان الخطابي، من بلاد بست في أفغانستان. فقيه محدث، له تصانيف على السنن منها معالم السنن ومنها إصلاح غلط المحدثين، ولد سنة ٣١٩هـ وتوفي سنة ٣٨٨هـ انظر سير أعلام النبلاء (١٧/ ٢٣).

(٧) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥٠١).

- الوجه الثالث: أنَّ هذا الدليل باطل لأنَّهُ مبنيٌّ على مقدماتٍ باطلة من جهة ومختلَفٍ فيها بين أهل الكلام أنفسهم من جهة أخرى، وهي:

١- القول بالجوهر الفرْد[١].

وهذا ما يُنازَعُ فيه الأشاعرة من قبل طوائف من أهل الكلام والفلسفة كالنَّظام[٢] والرازي وابن حزم وابن رشد وغيرهم. وسيأتي نقد هذه المقدمة الباطلة في مبحث مستقل[٣].

٢- القول بالأعراض[٤]. وبيان هذه المقدِّمة كما يلي:

أ- الأعراض مختلَفٌ في إثباتها، فمن المعتزلة من يرى عدم ثبوت الأعراض كأبي بكر الأصم[٥][٦]. كما أنَّهم اختلفوا فيما يكون به ثبوت الأعراض؟ فمنهم من يرى ثبوتها بالأكوان[٧] وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، ومنهم من يرى أنها لا تثبت إلا بالاجتماع والافتراق

---

(١) الجوهر الفرد: هو من مصطلحات أهل الكلام، ويعنون به: الجزء الذي لا يتجزأ؛ لأن الجواهر عندهم هي التي لا تنقسم وما ينقسم هو الجسم، فالأجسام عندهم تتناهى إلى جزء لا يتجزأ يُسمونه بالجوهر الفرد. انظر معيار العلم (ص ٢٠٠-٢٠١)، الشامل (ص١٤٢-١٤٣)، مجموع الفتاوى (٩/ ٢٩٩). وانظر ص ٥٧٣ من هذه الرسالة.

(٢) إبراهيم بن سيار البصري، أبو إسحاق النظّام، من كبار المعتزلة، له آراء كلامية نشأ عنها فرقة تعرف باسمه النظامية، له كتب في الفلسفة. توفي سنة ٢٣١هـ انظر طبقات المعتزلة (ص٤٩-٥٠).

(٣) انظر المبحث الرابع والعشرين من الفصل الرابع من هذه الرسالة.

(٤) سبق تعريف الأعراض (ص٨١) من هذه الرسالة.

(٥) عبد الرحمن بن كيسان، أبو بكر الأصم، معتزلي مفسر، له مناظرات مع أبي الهذيل العلاف. توفي سنة ٢٢٥هـ انظر طبقات المعتزلة (ص٥٦-٥٧).

(٦) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار (ص٩٢)، أصول الدين للبغدادي (ص٣٦).

(٧) يقصد بالأكوان لِما يحدث دفعة كانقلاب الماء هواءً، وقيل حصول الصورة في المادة بعد أن لم تكن حاصلة، انظر التعريفات (ص٢٤١).

فقط، ولا عبرة بالحركة والسكون[١].

ب- اختلفوا في الأعراض هل حدوثها شاملٌ أم مخصوص بما شاهدوه؟ فقد حكم ابن رشد على أنَّ هذه المقدمة مشكوك فيها[٢].

ج- أنَّ قيام الأعراض بالجواهر أمرٌ غير متفق عليه، فمعتزلة البصرة جوَّزوا أن تكون الجواهر خالية من كافة الأعراض كالصالحي[٣] وأبي الهذيل العلاف والنظام[٤].

وذهب بعض المعتزلة - كالكعبي[٥] - إلى جواز خلو الجواهر عن الأكوان فقط[٦].

د- أنَّ العرض لا يبقى زمانين، وهي من المقدمات الباطلة التي تخالف الحس والعقل، بل هي مكابرة كما قال شيخ الإسلام[٧]، وهي مبنية على القول بالجوهر الفرد، فكما أنَّ الجوهر الفرد لا ينتقل من مكان إلى مكان ولا من زمان إلى زمان استنادًا إلى أنَّ الزمان هو مجموعة ذرات منفصلة، فالعرض الذي يقوم به أيضًا لا يبقى زمانين، حيث يفنى اللون من الجسم في

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/ ١٤٤).

(٢) مناهج الأدلة (ص ١٤٠).

(٣) أبو الحسين محمد بن مسلم الصالحي، من كبار المعتزلة، عدَّه ابن المرتضى من الطبقة السابعة قال عنه: (كان عظيم القدر في علم الكلام، وكان يميل إلى الإرجاء، وله في ذلك مناظرات مع أبي الحسين الخيَّاط)، طبقات المعتزلة (ص٧٢).

(٤) الإرشاد للجويني (ص٢٣).

(٥) عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي، أبو القاسم. أحد أئمة المعتزلة، وزعيم الكعبية منهم، ولد سنة٢٧٣هـ وتوفي سنة ٣١٩هـ. طبقات المعتزلة (ص٨٨-٨٩).

(٦) الغنية في أصول الدين (ص ٥٩).

(٧) مجموع الفتاوى (٦/ ٤١) و(١٦/ ٢٧٥).

أقل جزء من الزمن الذي يقوم به قبل قيام العرض الذي يليه، وكل هذه الأمور هي نِسَبٌ إضافية لا توجد إلا في الذهن ولا وجود لها بالخارج(١).

٣- ما لم يخلُ من الحوادث فهو حادث، فهذه المقدمة فيها إجمال؛ إذ لا تُفرِّق بين جنس الحوادث وأفراد الحوادث(٢)، فهي تحتمل معنيين، معنى باطل ومعنى حق، فالباطل هو أن جنس الحوادث لا يصدق عليه أن يكون حادثًا، والحق هو أنَّ أفراده حادثة.

٤- استحالة وجود حوادث لا أول لها، أو منع تسلسل الحوادث في الماضي(٣)، وهذه المقدمة لم تكن موجودة عند متقدمي أهل الكلام من المعتزلة والأشاعرة، لكن لمَّا رأى متأخرو الأشاعرة أن المقدمة السابقة وهي (أنَّ ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث) ضعيفة شدُّوا من أزرها فمنعوا التسلسل في الماضي، بل زعم الجويني أنَّ هذه المقدمة حَتمٌ؛ تهدم أصول مذهب الملاحدة(٤). يقول ابن رشد: (المقدمة القائلة إن ما لا يخل عن الحوادث؛ حادث، ليست صحيحة إلا ما لا يخلو عن حادث واحد بعينه. وأما ما لا يخلو عن حوادث هي واحدة بالجنس ليس لها أول فمن أين يلزم أن

---

(١) شرح المقاصد (٢/ ١٥٧- ١٦٢)، وانظر أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة (ص ٣٨٧-٣٩١).

(٢) مجموع الفتاوى (١٢/ ٤٤- ٤٥).

(٣) الأقوال في تسلسل الآثار والحوادث عند الطوائف على ما يلي:

أولًا: منعه في الماضي والمستقبل، وهو قول جهم والعلاف.

ثانيًا: منعه في الماضي وتجويزه في المستقبل وهذا قول عامة أهل الكلام من المعتزلة والأشاعرة والماتريدية.

ثالثًا: جوازه في الماضي والمستقبل، وهو قول أهل السنة والجماعة.

انظر مجموع الفتاوى (١٢/ ٤٥)، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة (٣/ ٩٩٨).

(٤) الإرشاد (ص ٢٥-٢٦).

يكون الموضوع لها حادثًا. ولهذا لما شعر بهذا المتكلمون من الأشعرية أضافوا إلى هذه المقدمة مقدمة ثانية، وهي أنه لا يمكن أن توجد حوادث لا نهاية لها، أي لا أول لها ولا آخر..)[١].

- وأمَّا اللوازم الفاسدة التي يلزم منها هذا الدليل:

١- أنَّهم جعلوه دليلًا على معرفة الله، ومعرفة الله عندهم هي أول واجب على المكلف في الإيمان بالله، فيلزم من ذلك أنَّ من لم يعرف الله بهذا الدليل فليس بمسلم، ومنه يلزم تكفير عموم المسلمين، فإنَّ أكثر المسلمين لا يعرفون هذا الدليل.

٢- أنَّ دليل الحدوث دليل عقليٌّ لم يرد في النقل قط، فيلزم من تقريره أنَّ النقل قاصرٌ في تقرير الدليل على وجود الله ﷻ، وأنَّ العقل مقدمٌ على ذلك في هذا الأمر. وفي هذا من الطعن في الشرع ما لا يخفى.

٣- أنَّ قولهم (ما لم يخلُ من الحوادث فهو حادث) لزم منه دخول صفات الله وأفعاله تحت هذه القاعدة الفاسدة. حيث ترتب عليها إنكار صفاتٍ لله تعالى وأفعالٍ أثبتها الله تعالى في كتابه وأثبتها له رسوله ﷺ في سنته، فنفاها الأشاعرة وقبلهم المعتزلة عملًا بهذه القاعدة.

فلا شكَّ أن هذا القول لزم منه هذا الأمر المحرم، وهو تعطيل الله سبحانه وتعالى عن صفاته وأفعاله.

- الوجه الرابع: ذمُّ علماء المسلمين لهذا الدليل، وذمُّهم يختلف بحسب منشأ الذمّ وأساسه[٢]. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (والذَّامون لها نوعان:

---

(١) تهافت التهافت (١/ ٣٦٩-٣٧٠). وانظر أيضًا مناهج الأدلة (ص ١٧١-١٧٢).

(٢) الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات (٢/ ٢٢٢ وما بعدها).

منهم من يذمها لأنها بدعة في الإسلام، فإنَّا نعلم أن النبي ﷺ لم يدعُ الناس بها ولا الصحابة؛ لأنها طويلة مُخطَرَةٌ كثيرةُ الممانعات والمعارضات، فصار السالك فيها كراكب البحر عند هيجانه، وهذه طريقة الأشعري في ذمه لها والخطابي والغزالي وغيرهم ممن لا يفصح ببطلانها.

ومنهم من ذمَّها لأنها مشتملة على مقدمات باطلة لا تحصِّلُ المقصود بل تناقضه. وهذا قول أئمة الحديث وجمهور السلف)[1].

- الوجه الخامس: ثبوت طرق شرعية على إثبات وجود اللَّه تعالى. بل إنَّ العالم كله دليلٌ على وجود اللَّه تعالى كما قال سبحانه: ﴿قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِى رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ١٦٤]، فإنَّ في الاستدلال على اللَّه طرائق بعدد أنفاس الخلائق[2]، وهذه الطرائق تتنوع في المخلوقات وقد تجتمعُ في مخلوق واحدٍ، وقد تشتركُ فيها كلُّ المخلوقات، ومنها:

أولًا: دليل الفطرة: فاللَّه سبحانه فطر العباد على معرفته ومحبته ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم آية ٣٠].

ثانيًا: دليل الخلق والاختراع: وهو إيجاد المخلوقات بعد العدم كما قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥].

ثالثًا: دليل العناية والتقدير[3]: فمظاهر العناية في الخلق دليلٌ على إثبات مُقدِّرها والمعتني بها، يقول تعالى: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [النمل: ٨٨].

---

(١) الصفدية (١/ ٢٧٥).

(٢) دلائل التوحيد (ص٢٢).

(٣) الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد (ص ٢١٧-٢٢٦-٢٣٤).

رابعًا: دليل معجزات الرسل: وهي دلالة ظاهرةٌ إلى وجوده سبحانه والإيمان به، كما جاء في قوله: ﷺ: «ما من الأنبياء نبي إلا أعطي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر..»(١).

- الوجه السادس: تسلُّط أعداء الإسلام من الفلاسفة والملاحدة على هذا الدليل وأصحابه؛ لأنهم أدخلوا فيه حقًّا وباطلًا فلم يستطع أصحاب هذا الدليل مقاومتهم والرد عليهم(٢).

* * *

(١) أخرجه البخاري رقم ٤٩٨١ واللفظ له، ومسلم رقم ١٥٢ من حديث أبي هريرة.

(٢) شرح العقيدة الأصبهانية (ص ٤٤٢-٤٤٣)، مجموع الفتاوى (٦/ ٢٤٠)، وانظر بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٧١ و٩٩).

المبحث الرابع: حقيقة الإيمان

قال اللقاني:

١٨- وفُسِّر الإيمان بالتصديق والنطق فيه الخُلْف بالتحقيق

١٩- فقيل شرطٌ كالعمل وقيل بل شطرٌ والاسلامَ اشْرَحنَّ بالعمل

العرض:

عرَّف اللقاني الإيمان بالتصديق، وأنَّه الاعتقاد الجازم في القلب، فقال في شرحه البيت (وفُسِّر الإيمان بالتصديق) ما نصُّهُ: (إن جمهور المتكلمين من الأشاعرة والماتريدية وغيرهم فسروا الإيمان عُرفًا[1] بأنه تصديق النبي ﷺ في كلِّ ما عُلم مجيئه به من الدين بالضرورة، أي فيما اشتُهِرَ بين أهل الإسلام وصار العلم به يشابه العلم الحاصل بالضرورة أي الإذعان والقبول مع الرضا والتسليم وطمأنينة النفس. .) إلى أن قال: (كما هو مدلوله الوضعي إذ حقيقة: آمن به؛ أمِنَهُ التكذيب والمخالفة وجعله في أمْنٍ من ذلك)، ثم استشهد بكلام السعد التفتازاني على عدم نقل معنى الإيمان من الوضع اللغوي إلى معنى آخر من الوضع الشرعي بأمرين:

أولهما: أن النقل لا يصار إليه إلا بدليل، ولا دليل على ذلك.

الثاني: أنه كثر خطاب العرب في الكتاب والسنة وكان الإيمان أول الواجبات وامتثل من امتثل دون استفسار وتوقف، وإنما احتيج لبيان ما يجب

(١) يقصد التعريف الشرعي.

الإيمان به كما في حديث جبريل، دون أن يبين معنى الإيمان لأنه على الأصل وهو التصديق.

ثم قال اللقاني بعد استشهاده بكلام التفتازاني: (وبه تعرف أن اقتصار النظم عليه في غاية التحرير)[١].

وغلَّط اللقاني في الشرح من نسب إلى أبي الحسن الأشعري القول بأن التصديق هو المعرفة كقول جهم[٢].

ثم ذكر اللقاني أنَّ النطق فيه خلاف بين المحققين فقال: (اتفق أهل السنة من المحدثين والفقهاء والمتكلمين على أن المؤمن الذي نحكم بأنه من أهل القبلة الآن ولا يخلد في النار ليس إلا من اعتقد بقلبه دين الإسلام اعتقادًا جازمًا خاليًا من الشكوك المزاحمة له بالفعل، ونطق مع قدرة النطق بالشهادتين ملتزمًا لأحكامهما، وإنما اختلفوا في جهة مدخلية النطق في حقيقة الإيمان هل هي الشرطية أو هي الشطرية)[٣].

وبين في الشرح أنَّه أسقط قول الكرامية من النظم فلم يذكره وهو أن الإيمان هو النطق باللسان دون التصديق لأنه ليس قولًا محققًا ولا متلبسًا بالتحقيق.

وتحرير الأقوال في النطق باللسان في الإيمان على قولين:

(١) هداية المريد (ل ٢٨ ب -ل٢٩أ-ب).

(٢) أشار شيخ الإسلام ابن تيمية إلى أنَّ أبا الحسن قد نصر قول جهم في الإيمان قبل رجوعه إلى قول السلف من أنَّ الإيمان اعتقاد وقول وعمل. انظر الإيمان الأوسط (ص٣٨٠) - ضمن مجموع الفتاوى (٧/ ٥٠٩) -، الإيمان الكبير (ص ١٠٨).

(٣) هداية المريد (ل ٣٠أ).

- القول الأول: أن النطق شرط في الإيمان، وهؤلاء على فريقين:

الفريق الأول: يقول إنه شرطٌ لإجراء الأحكام الدنيوية، فلا يصيرُ مؤمنًا تجري عليه أحكام الدين من توارث وتناكحٍ والصلاة خلفه، وعليه، ودفنه في مقابر المسلمين إلا إذا نطق بالشهادتين.

وهذا القول نسبه اللقاني إلى المحققين من الأشاعرة كالقاضي أبي بكر الباقلاني والأستاذ الإسفراييني[1].

وهو قول أبي منصور الماتريدي أيضًا[2][3]، والصالحي، وابن الراوندي[4] من المعتزلة، وروي عن أبي حنيفة[5]. وهذا هو رأي عموم

(١) يقول أبو إسحاق الإسفراييني: (وحقيقة الإيمان في اللغة والشريعة التصديق، ولا يتحقق ذلك إلا بالمعرفة والإقرار. وتقوم الإشارة والانقياد مقام العبارة). انظر التسعينية (٢/ ٦٥٨) مجموع الفتاوى(٧/ ١٤٤-١٤٥).

وقد ألزم شيخ الإسلام ابن تيمية أبا إسحاق في كلامه هذا أن لا يكون الإيمان هو مجرد التصديق، وأنه دليل على امتناع وجود التصديق إلا مع الإقرار باللسان، وأنّه مناقضة ثابتة للقول بأن الإيمان مجرد تصديق.

(٢) محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي، وماتريد محلة بسمرقند. إمام الماتريدية، من مصنفاته: الرد على القرامطة،أوهام المعتزلة، تأويلات أهل السنة. توفي سنة ٣٣٣هـ الفوائد البهية (ص١٩٥).

(٣) التوحيد (ص ٣٨).

(٤) أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي، المشهور بابن الراوندي. فيلسوف مجاهر بالإلحاد، وقد كان من متكلمي المعتزلة، صنف في جحد الصانع وتصحيح مذهب الدهرية، هلك سنة ٢٩٨هـ انظر طبقات المعتزلة (ص ٩٢)، الأعلام (١/ ٢٦٧).

(٥) النعمان بن ثابت التيمي الكوفي، أبو حنيفة. أحد الأئمة الأربعة، والإمام المشهور الفقيه، تورع عن تولي القضاء. يقول الشافعي: الناس عيال في الفقه على أبي حنيفة. يُنسب إليه الفقه الأكبر. من أشهر تلامذته أبو يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني. ولد سنة ٨٠هـ وتوفي سنة ١٥٠هـ انظر وفيات الأعيان(٢/ ١٦٣)، سير أعلام النبلاء (٦/ ٣٩٠).

الأشاعرة المتأخرين[١].

وهؤلاء يقولون فيمن لم ينطق بالإيمان: إنَّه في الآخرة مؤمن باعتقاده وتصديقه، لكن تجري عليه أحكام الكفار في الدنيا إذا امتنع عن النطق بالشهادتين.

والبيجوري جعل موضع هذا هو في الكافر الأصلي إذا صدَّق بقلبه وامتنع عن النطق بلسانه، أمَّا المسلم المولود في بلد الإسلام فإنه مؤمن ولو لم ينطق طول حياته[٢]. مع أنَّ ظاهر نقل الاتفاق الآتي بين الأشاعرة هو كلُّ من طُلب منه ذلك دون تفريق، حيث يفهم من تقرير الأشاعرة في الآبي والمعاند أنه عام فيمن كان كافرًا أصليًا أو من ولد مسلمًا.

واتفاق الأشاعرة هو أنَّ من امتنع عنادًا وإباءً فإنَّهم متفقون على اشتراط ترك العناد لمن طلب منه النطق، وأنَّه كافرٌ كفر عناد. وهذا الاتفاق منهم نقله أبو القاسم الأنصاري[٣] عن أبي القاسم الإسفراييني[٤] حيث يقول: (وهل يشترط في الإيمان الإقرار؟ اختلفوا فيه بعد أن لم يختلفوا في أنَّ ترك العناد شرط وهو أن يعتقد أنه متى طُولب بالإقرار فأتى به. أما قبل أن يطالب به، منهم من قال لا بد من الإتيان به حتى يكون مؤمنًا وهذا القائل يقول التصديق هو المعرفة والإقرار جميعًا)[٥].

(١) تحفة المريد (ص ٦٢-٦٣)، شرح الصاوي على جوهرة التوحيد (ص ١٣٢).

(٢) تحفة المريد (ص ٦٣).

(٣) هو سلمان بن ناصر بن عمران النيسابوري الأنصاري الشافعي. تلميذ الجويني وشيخ الشهرستاني، وصاحب أبي القاسم القشيري. شرح إرشاد الجويني. ت ٥١١هـ سير أعلام النبلاء (١٩/ ٤١٢).

(٤) هوعبد الجبار بن علي الإسفراييني المعروف بالإسكاف. تلميذ أبي إسحاق الإسفراييني وشيخ الجويني. ت ٤٥٢هـ سير أعلام النبلاء (١٨/ ١١٧).

(٥) التسعينية (٢/ ٦٥٥).

وعليه يظهر خطأ من ألزم الأشاعرة بإيمان أبي طالب وأنه كان مصدقًا بالنبي ﷺ. وهذا على ما اتفق عليه الأشاعرة لا يلزمهم لأن أبا طالبٍ لم يكن مذعنًا للتصديق بالنبي ﷺ.

الفريق الثاني: يرون أنَّ النطق شرط لصحة الإيمان، وهو قول الأقل -كما قال اللقاني-، ورجَّحهُ سعد الدين التفتازاني[1] وابن عرفة المالكي[2]، وعلي السبكي[3]وابنه[4]، وابن حجر الهيتمي[5].

وهذا القول هو الذي رجَّحه اللقاني بقوله: (والنصوص معاضدة لهذا المذهب) وقال إن فتيا مُتأخري الشافعية عليه. يقول ابن حجر الهيتمي في تعريف الإيمان: (ولا يكفي التصديق وحده بل لا بد من الإقرار بالشهادتين باللسان فإن تركه مع القدرة عليها كان كافرًا مخلَّدًا في النار كما نقله النووي عن أهل السنة)[6].

والفرق بين الفريقين: أنَّ الفريق الأول يجعلون من لم ينطق بالشهادتين إذا تحقق فيه شرط ترك العناد مؤمنًا في الآخرة ولو جرت عليه أحكام الكفر

---

(١) شرح المقاصد (٥/ ١٧٩-١٨٢).

(٢) محمد بن محمد بن عرفة الورغمي المالكي، خطيب تونس وإمامها. تولي خطابة الجامع فيها والإفتاء. من مؤلفاته المختصر الكبير في فقه المالكية. ولد سنة ٧١٦هـ وتوفي سنة ٨٠٣هـ. انظر الأعلام (٧/ ٤٣).

(٣) تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي. والد التاج السبكي صاحب طبقات الشافعية. من فقهاء الشافعية، تولى قضاء الشام. من مؤلفاته السيف الصقيل والسيف المسلول. ولد سنة ٦٨٣هـ وتوفي سنة ٧٥٦هـ. انظر طبقات الشافعية الكبرى (١٠/ ١٣٩).

(٤) طبقات الشافعية الكبرى (١/ ٨٧).

(٥) أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي الانصاري، شهاب الدين. فقيه مصري، مولده في محلة أبي الهيتم من الغربية بمصر. توفي سنة ٩٧٣هـ وقيل ٧٤٩هـ. شذرات الذهب (١٠/ ٥٤٢).

(٦) المنح المكيَّة.

في الدنيا .

أمّا الفريق الثاني فيرون أنّه لا يصحُّ إيمانه في الدنيا والآخرة إلا بالنطق بالشهادتين .

- القول الثاني : أنَّ النطق شطرٌ وركنٌ من الإيمان .

وهذا هو قول السلف الصالح وما عليه أهل السنة سلفًا وخلفًا . وهو قول مرجئة الفقهاء مثل حماد بن أبي سليمان[1] ، وأبي حنيفة والسرخسي[2] والبزدوي[3] من الحنفية .

والفرق بين من قال إن النطق شطر ومن قال شرط صحة ، أنَّ من قال شرط صحة لم يُصحِّحوا الإيمان إلا بشيء خارج عن الإيمان ، بخلاف من قال إنه شطر .

والفرق بين من قال إن النطق شرط صحَّة ومن قال شطر ، أنَّ من قال شرط صحة يرى أنَّ النطق غير داخلٍ في مسمَّى الإيمان لأنَّ الإيمان عنده غير مركَّبٍ ولا يتجزأ لذا جعلوا حقيقته في التصديق فقط ، ومع هذا لا يصحُّ الإيمان إلا به .

ومن قال إنَّ النطق شطر يرى أنّه جزء من حقيقة الإيمان المركَّبة من اعتقاد وقول وعمل .

---

(١) حماد بن أبي سليمان مسلم الكوفي. من أئمة الفقه بالعراق، روى عن أنس بن مالك، توفي سنة ١٢٠هـ سير أعلام النبلاء (٥/ ٢٣١).

(٢) محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، قاض فقيه أصولي متكلم من كبار الأحناف، من أشهر كتبه المبسوط وشرح السير الكبير لمحمد بن الحسن، توفي سنة ٤٨٣هـ انظر الفوائد البهية (ص١٥٨-١٥٩).

(٣) محمد بن محمد صدر الإسلام البزدوي، من كبار الأحناف الفقهاء، انتهت إليه رئاسة الأحناف في ما وراء النهر، ولي قضاء سمرقند. له مؤلفات كثيرة، من كتبه أصول الدين. ولد سنة ٤٢١هـ وتوفي سنة ٤٩٣هـ انظر الفوائد البهية (ص ١٨٨).

النقد:

عقيدة أهل السنة والجماعة في الإيمان الذي دلَّت عليه نصوص الكتاب والسنة أنَّه اعتقاد وقول وعمل، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، وهذا ما اتفق عليه أئمة الإسلام من السلف الصالح وأئمة أهل السنة والجماعة من بعدهم[1].

١ - ركنية اعتقاد القلب[2]:

والأدلة التي دلَّت على أنَّ اعتقاد القلب ركن من الإيمان:

من القرآن قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحۡزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡكُفۡرِ مِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِأَفۡوَٰهِهِمۡ وَلَمۡ تُؤۡمِن قُلُوبُهُمۡۛ﴾ [المائدة: ٤١]، وقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدۡخُلِ ٱلۡإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمۡۖ﴾ [الحجرات ١٤]، وقال تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمۡ﴾ [الحجرات ٧]، وقال تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٖ مِّنۡهُۖ﴾ [المجادلة ٢٢].

ومن السنة حديث أبي برزة الأسلمي ﷺ أن النبي ﷺ قال: «يا معشر من آمن بلسانه ولم يدخل الإيمان قلبه»[3].

ولا نزاع في أنَّ اعتقاد القلب من حقيقة الإيمان ليست خارجًا عنه مع

---

(١) أصول السنة للإمام أحمد (ص٣٤)، أصول السنة للحميدي (ص ٣٧-٣٨)، السنة لابن أبي عاصم (٢/ ٦٤٥)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٥/ ٩٥٥).

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٤/ ٩١٢).

(٣) أخرجه أحمد (٤/ ٤٢٠، ٤٢٤)، وأبو داود (رقم ٤٨٨٢)، وصححه الألباني في صحيح الجامع برقم (٧٩٨٤). وجاء من حديث ابن عمر عند الترمذي (رقم ٢٠٣٢) وصححه الألباني في صحيح الجامع برقم (٧٩٨٥).

اللقاني والأشاعرة.

٢- ركنية الإقرار باللسان:

والأدلة على دخول النطق والإقرار باللسان في الإيمان[١]:

من القرآن قوله تعالى: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ﴾ [البقرة: ١٣٦]. وقال تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ۖ﴾ [الحجرات ١٤]. وقول النبي ﷺ: «**أمرتُ أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله..**».

وقد أجمع سلف الأمة على أنَّ النطق شطر وركنٌ من الإيمان، يقول الإمام الشافعي: (وكان الإجماع من الصحابة والتابعين من بعدهم ومن أدركناهم يقولون: الإيمان قول وعمل ونية، لا يُجزئُ واحد من الثلاثة إلا بالآخر)[٢].

وحكى الإجماع إسحاق بن راهويه والبخاري وأبو عبيد القاسم بن سلّام وابن عبد البر وابن تيمية وغيرهم[٣].

يقول ابن تيمية: (فأما الشهادتان إذا لم يتكلم بهما مع القدرة فهو كافر باتفاق المسلمين وهو كافر باطنًا وظاهرًا عند سلف الأمة وأئمتها وجماهير علمائها)[٤].

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٤/ ٩١١).

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٥/ ٩٥٦).

(٣) السنة للخلال (٣/ ٥٨٢)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٥/ ٩٥٦)، مجموع الفتاوى (٧/ ٢٠٩)،.

(٤) التمهيد (٣٨٨، ٣٩٠)، وانظر إلى مجموع الفتاوى (٧/ ١٢٣-١٢٤).

٣- ركنية العمل :

سيأتي في المبحث الآتي ذكر أدلة دخول العمل في مسمَّى الإيمان .

ومناقشة اللقاني في قصرهِ حقيقة الإيمان على التصديق، وجعل النطق شرط لصحته خارج عن ماهيته، وما يلزم عليه من لوازم باطلة، على ما يلي :

* **أولًا** : إنَّ استدلال اللقاني وكذلك السعد وعموم الأشاعرة على الإيمان باللغة دون الشرع استدلال باطل؛ لأن لفظ الإيمان من ألفاظ الشرع، والشارع قد فسَّر مراده من هذا اللفظ في نصوص كثيرة كما سيأتي ذكره. فقصْرُ تعريف الإيمان الشرعي على المعنى اللغوي خطأٌ بيِّن .

* **ثانيًا** : استدلال اللقاني بكلام السعد في أنَّ تغيُّر الوضع اللغوي لكلمة الإيمان لا يتغير إلا بدليل، استدلالٌ غير صحيح، إذ كيف تمت معرفةُ الوضع اللغوي الأول؟ هل هو بتنصيصِ أهل اللغة أو إجماعٍ منقول عنهم؟ وكل هذا غير متحقق في تعريف الإيمان بالتصديق. وهذه الحجة قالها الباقلاني، ونقل إجماعًا لا معوَّل عليه[1]، واعتمد عليها من أتى بعده .

* **ثالثًا** : الإيمان في الوضع اللغوي لا يرادف التصديق لما يلي :

١- أنَّ الفعل صدق يتعدى بنفسه ولا يتعدى بغيره إلا إذا ضعف علمه، تقول: صدقته وأنا مصدق به. أمَّا الفعل آمن فإنه يتعدى بغيره ولا يتعدى بنفسه إلا إذا كان بمعنى الأمان الذي هو ضد الإخافة .

٢- أنَّ الإيمان يأتي على معانٍ أخرى كثيرة غير التصديق؛ منها الإقرار،

---

(١) مجموع الفتاوى (٧/ ٦٠٩).

والطمأنينة، ومِن الأمن الذي هو ضد الخوف[١]. وإن كان التصديق من معاني الإيمان في اللغة فإن تفسير الإيمان بالإقرار أقرب إلى معناه من تفسيره بالتصديق؛ لأنه وإن اشترك الإقرار والتصديق بإفادة الإخبار إلا أنَّ الإقرار يزيد على التصديق معنى الالتزام، والإيمان فيه التزام بخلاف التصديق[٢]. واللقاني ذكر -كما سبق- بأنَّ الوضع اللغوي لآمن أي: أمِنَهُ التكذيب والمخالفة، وهذا غير مستوفٍ لتمامِ عدم المخالفة إلا بالإقرار، فكان تفسير الإيمان بالتصديق تفسيرًا غير مستوفٍ لمعناه، أو لمعناه الأعم وهو الإقرار. فالتكذيب يصحُّ أن يكون معنى مقابلًا للتصديق لا للإيمان.

٣- أنَّ الإيمان يُستعمل في الخبر عن الأمور الغائبة، أمَّا التصديق فيُستعمل في جميع الأمور المشهودة والغائبة[٣].

* رابعًا: عدم صحةِ استدلال اللقاني بكلام السعد في الوجه الثاني في أنَّ الإيمان في النصوص الشرعية ما احتيج إلى تفسيرها وبيان مرادها، يؤيِّدُ هذا حديث وفد عبد قيس حينما أمرهم النبي ﷺ بالإيمان فقال: «أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟» قالوا: الله ورسوله أعلم؟ قال: «شهادة ألا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصيام رمضان وأن تعطوا من المغنم الخمس»[٤]. فها هو النبي ﷺ قد فسَّر لوفد عبد قيس وهم عربٌ أقحاح من قبائل ربيعة معنى الإيمان وأنه القول والعمل، فيكون قولُ اللقاني: إن حديث جبريل هو بيانٌ لموجبات الإيمان وليس بيانًا لمعناه؛

(١) لسان العرب (١/ ١٤٠) (٣/ ٢٥٦).

(٢) مجموع الفتاوى (٧/ ٢٦٩).

(٣) مجموع الفتاوى (٧/ ٥٢٩ - ٥٣٢).

(٤) حديث ابن عباس متفق عليه، أخرجه البخاري رقم ٥٣ واللفظ له، ومسلم رقم ١٧ (١/ ٤٦).

تحكمٌ بالنصوص، وتركٌ للعمل بالنصوص الأخرى.

* خامسًا: إذا وافقنا اللقاني بأن الإيمان يفسر بالتصديق، وأنه على الوضع الأول لِلّسان العربي ولم ينقل إلى معنى آخر، فإن هذا يناقض تخصيص اللقاني الإيمان بأشياء مخصوصة، حيث نقل تعريفه عن جمهور الأشاعرة بأن الإيمان: (تصديق النبي ﷺ في كلّ ما عُلم مجيئه به من الدين بالضرورة) وهذا التخصيص عُرِف بالشرع ولم يُعرف باللغة، وإلا لما تبين لنا مراد الشارع من أمره بالإيمان، فلزم اللقاني -وعموم الأشاعرة- الرجوع بتعريف الإيمان إلى مراد الشرع؛ الذي جعل الإيمان في القلب واللسان والجوارح.

* سادسًا: إذا كان الإيمان لا يصحُّ في الدنيا والآخرة إلا بالنطق كما ذكر اللقاني فيلزمه أن يكون النطق والإقرار باللسان من حقيقة الإيمان لا خارجًا عنها. وإلا للزمَ أن يأتي الإنسان بحقيقة الإيمان كاملة - وهو التصديق فقط- على رأي اللقاني لكنه لا يدخل الجنة لأنه لم يأتِ بشرطٍ خارج عن الإيمان وهو النطق.

وقد ذكر شيخ الإسلام أنَّ هذا اللازم - وهو كفر المعاند والآبي مع بقاء التصديق الذي هو حقيقة الإيمان عندهم- قد تفطّن له حذاق الأشاعرة كأبي الحسن والباقلاني بأنه تناقض لذا قالوا بأنه لا يكون كافرًا إلا إذا ذهب ما في قلبه من التصديق[1].

* سابعًا: أنَّ الإجماع جاء في تخليد من لم ينطق بالشهادتين في النار. فقد حكى النووي الإجماع على ذلك عند المتكلمين أيضًا فقال: (واتفق أهل

(١) مجموع الفتاوى (٧/ ١٤٦) وانظر التسعينية (٢/ ٦٥٧-٦٥٨).

السنة من المحدثين والفقهاء والمتكلمين على أنَّ المؤمن الذى يُحكم بأنَّه من أهل القبلة ولا يخلد فى النار لا يكون إلا من اعتقد بقلبه دين الاسلام اعتقادًا جازمًا خاليًا من الشكوك ونطق بالشهادتين، فإن اقتصر على أحداهما لم يكن من أهل القبلة أصلًا إلا إذا عجز عن النطق لخلل فى لسانه أو لعدم التمكن منه لمعاجلة المنية أو لغير ذلك. .)[1].

* ثامنًا: جاء في النظم قول اللقاني عن النطق في يمان (وقيل شرط كالعمل. .)، يفهم منه أن النطق شرط صِحَّة للإيمان كالعمل. ثم حكى القول الثاني (وقيل بل: شطرٌ. .) أي أن النطق ركنٌ، هذا ما يُفهم من النظم، لكنَّ اللقاني استدرك هذا في الشرح وبيَّن أن قوله: (كالعمل) ليس إلا تشبيه في مطلق الشرطية، فالنطق شرط صحة والعمل شرطٌ كمال عند أهل السنة - أي الأشاعرة والماتريدية-.

وهذا الكلام باطل من وجهين:

الوجه الأول: أنه تفريقٌ بين متماثلين من دون دليل ولا تعليل. فقوله: (مطلق الشرطية) لا تفيد شيئًا لأنَّ شرط الصحة يفارق شرط الكمال تمامًا، ولا يقع بينهما تشبيه.

الوجه الثاني: أنَّ اللقاني عللَّ كون العمل شرطَ كمال عند الأشاعرة بقوله: (لأن الإيمان هو التصديق فقط)[2] ثم ذكر من الأدلة ما يُبيِّنُ أنَّ الشرط مغايرٌ للمشروط[3]، وليس هذا محل النزاع، بل محلُّ النزاع هنا في عدم

(١) شرح صحيح مسلم (١/ ١٤٩).
(٢) هداية المريد (ل ٣١ب).
(٣) هداية المريد (ل٣٢أ).

استدلاله وتعليله على التفريق بين جعل النطق شرطًا للصحة والعمل شرطًا للكمال، وهو قد جعل في الأبيات النطق كالعمل في الشرطية، فإمَّا أن يتساويا في الشرطية بأن يكون تارك العمل كتارك النطق غير مؤمن كما رجَّحه اللقاني. أو أن يكونا شرطا كمال لا تأثير لهما في صحة الإيمان وهو ما لا يُقرِّره اللقاني. وإلا لكان التشبيه في الأبيات عبث.

* * *

المبحث الخامس:
دخول الأعمال في مسمَّى الإيمان

قال اللقاني:

١٩- فقيل شرطٌ كالعمل وقيل بل   شطرٌ والاسلامَ اشرحنَّ بالعمل
٢٠- مثال هذا الحج والصلاة   كذا الصيام فادرِ والزكاة

العرض:

سبق في المبحث السابق بيان معتقد اللقاني في الإيمان وأنَّه التصديق.
أما العمل فهو عند اللقاني والأشاعرة شرط كمال وليس جزءًا من مسمَّى الإيمان، يقول اللقاني: (.. إن المختار عند أهل السنة في الأعمال الصالحة أنها شرط كمال للإيمان..)[1].

وذكر أنَّ مدلول الإيمان والإسلام من الناحية اللغوية متغايران، أما من الناحية الشرعية فرجَّح أنهما مترادفان.

النقد:

معتقد أهل السنة والجماعة في الإيمان أنه اعتقاد وقول وعمل، اعتقاد القلب وقول اللسان وعمل الجوراح. والعمل ركنٌ من الإيمان، لا يخرج عن ماهيته وحقيقته. واتفاق أهل السنة والجماعة وأئمة الحديث على هذا حكاه الأئمة منهم. وسبق بيان الأدلة على ركنية اعتقاد القلب وقول اللسان

(١) هداية المريد (ل٣١ب).

في المبحث السابق.

أما الأدلة التي استدلَّ بها أهل السنة على أنَّ العمل ركن من الإيمان:

من القرآن قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ [البقرة ١٤٣] والمراد: صلاتكم، فوصف العمل بأنه إيمان[١]. وقال جل شأنه ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ۝ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [الأنفال: ٢-٣]، فهذا وصفُ الإيمان المطلق لمن أتى بالأعمال، فعُلم أنَّ الأعمال جزء من الإيمان ليس خارجًا عنه، وهو ما يدلُّ عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [الحجرات: ١٤]. ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ﴾ [البينة: ٥] وهذه الآية يقول الشافعي: (ما يحتج عليهم يعني أهل الإرجاء بآية أحج من قوله: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟..﴾[٢] الآية. ومنها قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِى بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِىٓ إِيمَٰنِهَا خَيْرًا﴾ [الأنعام: ١٥٨].

ومن السنة حديث وفد عبد قيس عندما فسَّر لهم النبي ﷺ الإيمان بالأعمال حيث قال: «أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟ قالوا: الله ورسوله أعلم؟ قال: شهادة ألا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصيام رمضان وأن تعطوا من المغنم الخمس»[٣]، فقد فسَّر النبي ﷺ الإيمان بالقول والأعمال.

---

(١) انظر حديث البراء في هذه الآية في البخاري (رقم ٤٤٩٢).

(٢) مجموع الفتاوى (٧/ ٢٠٩).

(٣) سبق تخريجه ص ١٠٣.

ومنها ما جاء عن عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «الإيمان بضع وستون شعبة فأفضلها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق والحياء شعبة من الإيمان»[1]، فقد جعل النبي ﷺ الإيمان مراتب وهي أقوال وأعمال، فدلَّ على أنَّ العمل من حقيقة الإيمان.

ومناقشة اللقاني والأشاعرة في إخراج العمل عن مسمَّى الإيمان وأنه ليس من الإيمان ولا من حقيقته وبيان بطلان هذا المذهب وهو المذهب المرجئة يتضح في الأوجه التالية:

* **الوجه الأول:** أن الأدلة الدَّالة على دخول الأعمال في مسمَّى الإيمان متضافرة كثيرة كما سبقت الإشارة إلى شيء منها، جاءت هذه الآيات على سياقات مختلفة[2]:

- منها: أنَّ الله سبحانه قرن العمل مع الإيمان في آياتٍ كثيرة جدًّا في القرآن كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ [النساء: ٥٧] فعلَّق دخول الجنة عليهما. وتارة يُعلَّق عليهما المغفرة كما قال سبحانه: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: ٩]، وقوله سبحانه: ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَىٰ﴾ [طه: ٨٢]. وتارة يُعلَّق عليها تكفير السيئات ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَحْسَنَ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [العنكبوت: ٧][3].

---

(١) متفق عليه، البخاري(رقم٩)، ومسلم (رقم ٣٥) واللفظ له.

(٢) مجموع الفتاوى (٧/ ١٤١-١٤٢)، براءة أهل الحديث والسنة من بدعة المرجئة (ص ٦٧-٧٦).

(٣) مجموع الفتاوى (٧/ ٥٥٥).

- ومنها: نفي الإيمان وإطلاق الكفر على من تولَّى عن العمل، كما قال سبحانه: ﴿وَيَقُولُونَ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَمَآ أُوْلَٰٓئِكَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: ٤٧]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [آل عمران: ٣٢].

- ومنها: تسميته سبحانه الأعمال إيمانًا كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣].

والآيات في مثل هذا الباب كثيرة، والآيات التي تدلُّ على أنَّ الأعمال بها النجاة من النار والعذاب وحصول المغفرة ودخول الجنة أكثر من أن تُحصر هنا.

ومن السنَّة حديث وفد عبد قيس الذي سبق ذكره، وأحاديث كثيرة. ومن الأحاديث التي تدلُّ على أنَّ تارك العمل كافرٌ لأنَّه ترك ركنًا من حقيقة الإيمان أحاديث كفر تارك الصلاة؛ منها حديث جابر بن عبد اللَّه رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «إنَّ بين الرجل وبين الشرك والكفر ترك الصلاة»[1] ووجه الدِّلالة: أنَّ الشرع أطلق الكفر على من ترك الصلاة وأنَّه لا يمنع الرجل بأن يكون كافرًا إلا تركُ الصلاة، فإذا ترك الصلاة فقد كفر. والصلاة فرد من أعمال كثيرة، فإذا كان ترك هذا الفرد من العمل موجِبٌ للكفر فيكون ترك جنس العمل متضمنٌ لهذا العمل الفرد المنصوص عليه، والصلاة هي أعظم وأوَّل وأهم فرد من ذلك الجنس[2].

والأعمال المراد به الفرائض كما فسره السلف، يقول سفيان بن عيينة:

---

(١) أخرجه مسلم رقم ٨٢ (١/ ٨٨).

(٢) مجموع الفتاوى (٧/ ٦١٢)، براءة أهل الحديث والسنة (ص٧٦).

(الإيمان قولٌ وعمل. والمرجئة أوجبوا الجنة لمن شهد أن لا إله إلا الله مصرًا بقلبه على ترك الفرائض، وسموا ترك الفرائض ذنبًا بمنزلة ركوب المحارم وليس بسواء؛ لأنَّ ركون المحارم من غير استحلال معصية وترك الفرائض متعمدًا من غير جهل ولا عذر هو كفر..) إلى أن قال: (وأمَّا ترك الفرائض جحودًا فهو كفرٌ مثل كفر إبليس لعنه الله، وتركهم على معرفةٍ من غير جحود فهو كفر مثل كفر علماء اليهود والله أعلم)[١].

ويقول الآجري: (فمن لم يُصدِّق الإيمان بعمله بجوارحه؛ مثل الطهارة والصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد وأشباه لهذه، ورضي من نفسه بالمعرفة والقول لم يكن مؤمنًا)[٢].

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية في تعيين العمل الذي هو ركنٌ من الإيمان: (وأنَّه يمتنع أن يكون الرجل مؤمنا بالله ورسوله بقلبه أو بقلبه ولسانه ولم يؤدِّ واجبًا ظاهرًا ولا صلاة ولا زكاة ولا صيامًا ولا غير ذلك من الواجبات لا لأجل أنَّ الله أوجبها مثل أن يؤدي الأمانة أو يصدق الحديث أو يعدل في قسمه وحكمه من غير إيمان بالله ورسوله لم يخرج بذلك من الكفر فإنَّ المشركين وأهل الكتاب يرون وجوب هذه الأمور فلا يكون الرجل مؤمنًا بالله ورسوله مع عدم شيء من الواجبات التي يختص بإيجابها محمد ﷺ)[٣].

* الوجه الثاني: جعل اللقاني أعمال القلوب - التي هي في الباطن- من الإذعان والخوف والخضوع والقبول من لوازم التصديق، وأعمال الجوارح لازمةٌ لأعمال القلوب. وعليه يلزم اللقاني أن يدخل أعمال الجوارح في

(١) السنة لعبد الله بن أحمد (١/ ٣٤٧-٣٤٦) وسنده حسن.

(٢) الشريعة (٢/ ٦١٤).

(٣) مجموع الفتاوى (٧/ ٦١٢).

الإيمان وإلا لزمه قول جهم بن صفوان، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (إذا لم يدخلوا أعمال القلوب في الإيمان لزمهم قول جهم، وإن أدخلوها في الإيمان لزمهم دخول أعمال الجوارح - أيضًا - فإنها لازمة لها)[1].

* الوجه الثالث: أنَّ دلالة النصوص التي دلت على أنَّ النطق من الإيمان، وأن الإيمان لا يصحُّ إلا به هي نفس الدلالة التي دلت على أنَّ أعمال الجوارح لا يصحُّ الإيمان إلا بها. وعلى هذا فيلزم اللقاني ومن قال من الأشاعرة بأنَّ الإيمان لا يصحُّ إلا بالنطق -وإن كان ليس جزءًا منه- أن يَجعلوا الإيمان لا يصح إلا بالعمل -وإن كان ليس جزءًا منه-، لكن اللقاني لم يجعل العمل جزءًا من الإيمان ولا شرطَ صحة له.

* الوجه الرابع: يقول اللقاني في شرح نظمه: (والإسلامَ اشرحنَّ بالعمل) ما نصُّهُ: (معناه اشرح الإسلام وبين حقيقته بأنه العمل الصالح أي امتثال المأمورات واجتناب المنهيات لأنه -أي الإسلام- لغة: الاستسلام والانقياد للألوهية ولا يتحقق ذلك إلا بالعمل بما ذكر..)[2].

اللقاني لا يرى فرقًا بين الإسلام والإيمان في تعريفهما شرعًا، فقد بيَّن في شرحه أيضًا أنَّ الإسلام إن أريد به الاستسلام الظاهري صار هناك فرقًا بينهما، وإن أريد به الاستسلام الباطني صار الخلاف لفظيًا، وهو قد فسَّر حديث جبريل بأنَّ ذلك مستلزمٌ للاستسلام الباطني، فجعل التفريق بينهما خلافًا لفظيًا بين الأشاعرة والماتريدية.

وعليه فيلزم اللقاني أن يكون الإيمان مستلزمًا للإسلام الذي هو امتثال

---

(١) مجموع الفتاوى (٧/ ١٩٤).

(٢) هداية المريد (ل ٣٣ ب).

الأوامر واجتناب المنهيات -وجُلُّها أعمال الجوارح- فكانت الأعمال الظاهرة لازمًا لصحة الإيمان الباطني وإلا لما تحقق الإيمان لعدم تحقق الاستسلام والانقياد.

* الوجه الخامس: إجماع السلف من الصحابة والتابعين على أن العمل من الإيمان ليس خارجًا عنه، يقول الإمام الشافعي: (وكان الإجماع من الصحابة والتابعين من بعدهم ومن أدركناهم يقولون: الإيمان قول وعمل ونية، لا يُجزئُ واحد من الثلاثة إلا بالآخر)[١]. وقال ابن عبد البر: (أجمع أهل الفقه والحديث على أن الإيمان قول وعمل، ولا عمل إلا بنية والإيمان عندهم يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، والطاعات كلها عندهم إيمان)[٢].

* الوجه السادس: اعتراف بعض الأشاعرة بأنَّ الإيمان عند السلف معرفة بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان، كما هو قول الجويني، بل واستشهد لصحة هذا المذهب بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْۚ﴾[٣].

* الوجه السابع: اللقاني يقول بزيادة الإيمان ونقصانه، واستدلَّ في مسألة ترجيح زيادة الإيمان ونقصانه بقول البخاري[٤]: (لقيت أكثر من ألف رجل من العلماء بالأمصار فما رأيت أحدًا منهم يختلف في أن الإيمان قولٌ

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٥/ ٨٨٦).

(٢) التمهيد (٩/ ٢٣٨).

(٣) العقيدة النظامية (ص ٨٩).

(٤) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، الإمام الحافظ المشهور، صاحب الصحيح الذي هو أصحُّ كتابٍ بعد كتاب الله تعالى. له رحلة طويلة في طلب الحديث. من كتبه الصحيح، الأدب المفرد، التاريخ، خلق أفعال العباد. ولد سنة ١٩٤هـ وتوفي سنة ٢٥٦هـ انظر سير أعلام النبلاء (١٢/ ٣٩١).

وعملٌ ويزيد وينقص).

فكما احتجَّ اللقاني بكلام البخاري في القول بزيادة الإيمان ونقصانه يلزمه أن يحتجَّ بكلامه في أنَّ الأعمال داخلة في مسمَّى الإيمان.

* * *

المبحث السادس: زيادة الإيمان ونقصانه

قال اللقاني:

٢١- ورُجِّحت زيادة الإيمان   بما تزيد طاعة الإنسان

٢٢- ونقصه بنقصها وقيل لا   وقيل لا خُلْفَ كذا قد نقلا

العرض:

رجَّح اللقاني القول بزيادة الإيمان ونقصانه. ومراده بذلك هو الزيادة والنقصان في التصديق وفي ما يلحقه من شرط الكمال وهو الطاعات، أو ما عبر عنه بما يدخل مدخل الكمالية.

ثم ذكر الخلاف في ذلك بقوله: (وقيل لا)، أي وقيل لا يزيد ولا ينقص. ثم ذكر قولًا آخر وهو قوله: (وقيل لا خُلْفَ كذا) أي لا خلاف حقيقيًا موجود، إذ من قال بنفي الزيادة والنقصان فهو يقصد أصل الإيمان وهو التصديق وأنه لا يزيد ولا ينقص. ومن قال بالزيادة والنقصان فإنه يريد الشرط الكمالي وهو العمل وأنَّه يزيد وينقص وهذا قول الجويني[1] والرازي، ثم بيَّن في الشرح أن هذا غير صحيح إذ إن التصديق يلحقه الزيادة والنقصان[2].

النقد:

مذهب أهل السنة والجماعة أنَّ الإيمان يزيد وينقص، كما دلَّت عليه نصوص الشرع، منها قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ

(١) انظر العقيدة النظامية (ص ٨٩).

(٢) هداية المريد (ل٣٦أ).

﴿فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [آل عمران: ١٧٣] وقوله تعالى: ﴿وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِيمَٰنًا﴾ [المدثر: ٣١].

واللقاني وافق أهل السنة والجماعة في القول بأن التصديق يزيد وينقص من جهة النظر والبراهين ووضوحها لدى الإنسان، لكنه يخالفهم في أن التصديق يزيد بالطاعة. وقد سبق اللقاني في القول بزيادة التصديق ونقصانه من الأشاعرة العضد الإيجي[١]، وعزاه التفتازاني لبعض المحققين[٢].

وحجة اللقاني في الزيادة والنقصان هو أن التصديق يدخله التفاضل، قال في شرح الجوهرة: (تنبيهان؛ الأول: كما قال النووي[٣][٤] وجماعة محققون من علماء الكلام أن الإيمان بمعنى التصديق القلبي يزيد وينقص أيضًا بكثرة النظر ووضوح الأدلة وعدم ذلك، ولهذا كان إيمان الصدِّيقين أقوى من إيمان غيرهم بحيث لا تعتريه الشُّبه، ويُؤيِّدهُ أنَّ كلَّ أحدٍ يعلمُ أنَّ ما في قلبه يتفاضل

(١) المواقف (٣/ ٥٤٢).

(٢) شرح العقائد النسفية (ص ٨١).

(٣) يحيى بن شرف بن مري الحوراني النووي الشافعي. أحد الأئمة الحفاظ المشهور، له تصانيف عديدة منها شرحه على مسلم، ومنهاج الطالبين، وشرح المهذب، والتبيان في آداب حملة القرآن. ولد سنة ٦٣١هـ وتوفي سنة ٦٧٦هـ انظر طبقات الشافعية الكبرى (٨/ ٣٩٥).

(٤) يُتوهَّم من نقل اللقاني هنا عن النووي أنه يقول بقول الأشاعرة في أن الإيمان هو التصديق فقط دون أن يكون العمل داخلًا في مسمَّى الإيمان. وهذا التوهّم باطل، فالنووي يقول بقول أهل السنة والجماعة في أنَّ العمل داخلٌ في مسمَّى الإيمان، وأنَّ الإيمان قول وعمل يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، وقد نقل هذا عن أئمة السنة في شرحه لمسلم. وممَّا نقله قوله في مخالفته لبعض أصحابه المتكلمين القائلين بأن التصديق لا يزيد ولا ينقص فقال: (فالأظهر والله أعلم أن نفس التصديق يزيد بكثرة النظر وتظاهر الأدلة ولهذا يكون إيمان الصديقين أقوى من إيمان غيرهم) انظر شرح صحيح مسلم (١/ ١٤٨). وقال أيضًا: (إن الطاعات تسمى إيمانًا ودينًا، وإذا ثبت هذا علمنا أن من كثرت عبادته زاد إيمانه ودينه، ومن نقص عبادته نقص دينه) شرح مسلم (٢/ ٦٨).

حتى يكون في بعض الأحيان أعظم يقينًا وإخلاصًا منه في بعضها فكذلك التصديق والمعرفة بحسب ظهور البراهين وكثرتها . .)[١].

وهذا حق في أن التصديق يزيد بوضوح الأدلة والبراهين، كما أنه يزيد بزيادة الطاعات وليس فقط بوضوح الأدلة والبراهين، وإنما بكل ما يدخل تحت مسمَّى الإيمان من أعمال القلوب والجوارح، وهذا ما صرَّح به أهل السنة والجماعة كما قال عمير بن حبيب الخطمي ﷺ: (الإيمان يزيد وينقص، قيل: وما زيادته ونقصانه؟ قال: إذا ذكرنا الله فحمدناه وسبحناه فتلك زيادته، وإذا غفلنا ونسينا فذلك نقصانه)[٢].

وهذه المسألة حجة على اللقاني بأنَّ الإيمان قول وعمل. حيث إنَّ اللقاني لم يلتزم بحجة الأشاعرة المانعين لزيادة الإيمان ونقصانه وهي أنَّ الإيمان شيء واحد لا يتبعض، وليس بمركَّب[٣]. فإذا كان اللقاني يرى أنَّ التصديق يتفاضل فالإيمان عنده يكون متفاضلًا مركبًا، فيلزمه أن يكون مركبًا أيضًا من القول والعمل.

مسألة:

قال اللقاني في شرح الجوهرة: (الصواب أن الإيمان مخلوق لأنه إمَّا التصديق بالجنان أو مع الإقرار باللسان وكل منهما فعل العبد وهو مخلوق للَّه تعالى اتفاقًا)[٤].

---

(١) هداية المريد (ل ١٣٥ أ).

(٢) أخرجه عبدالله بن الإمام أحمد في السنة (١/ ٣١٥) رقم (٦٢٤)، والطبري في صريح السنة (ص٣٥).

(٣) مجموع الفتاوى (١٢/ ٤٧٠-٤٧١).

(٤) هداية المريد (ل ١٣٦ أ).

هذا الكلام باطل. فالإيمان عند أهل السنة يقصد به ويراد به أمران أمر الرب وفعل العبد، كما أنه يتفاضل من جهتين من جهة أمر الرب سبحانه وتعالى، ومن جهة فعل العبد[١]، فأمر الله تعالى غير مخلوق، وأما ما كان من فعل العبد فهو مخلوق.

وقد سُئل الإمام أحمد بن حنبل عن الإيمان مخلوق أم لا؟ قال: أمَّا ما كان من مسموع فهو غير مخلوق وأما ما كان من عمل الجوارح فهو مخلوق[٢].

فمن قال من الأشاعرة بالزيادة والنقصان في الإيمان رأى أنَّ الزيادة والنقصان لا يدخلان إلا على شيء مخلوق.

فمن هنا تبيَّن لك وجه خطأ اللقاني ومن قال بقوله من الأشاعرة، فالإيمان يراد به كلام الرب سبحانه وتعالى وهو غير مخلوق، ويراد به فعل العبد وهو مخلوق[٣].

* * *

(١) مجموع الفتاوى (١٣/ ٥١).

(٢) طبقات الحنابلة (١/ ٩٤).

(٣) زيادة الإيمان ونقصانه وحكم الاستثناء فيه (ص ٣٧٩).

الفصل الثاني: الإلهيات

وفيه تمهيد وثلاثة مباحث:

تمهيد.

المبحث الأول: الواجبات لله سبحانه. وفيه ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: أقسام الصفات. وفيه أربع مسائل:

- المسألة الأولى: الصفة النفسية.

- المسألة الثانية: الصفات السلبية.

- المسألة الثالثة: صفات المعاني.

- المسألة الرابعة: الصفات المعنوية.

- المطلب الثاني: مسائل متعلقة في الأسماء والصفات.

- المطلب الثالث: التأويل والتفويض.

المبحث الثاني: المستحيلات على الله سبحانه. وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: أضداد الصفات الواجبة.

- المطلب الثاني: المماثلة والجهات الست.

المبحث الثالث: الجائزات في حق الله سبحانه. وفيه تسعة مطالب:

- المطلب الأول: الإيجاد والعدم.

- المطلب الثاني: خلق أفعال العباد.

- المطلب الثالث: التوفيق والخذلان.

- **المطلب الرابع : الوعد والوعيد .**
- **المطلب الخامس : مسألة الكسب .**
- **المطلب السادس : الحكمة والتعليل في أفعال اللّه تعالى .**
- **المطلب السابع : مسألة الوجوب على اللّه .**
- **المطلب الثامن : القضاء والقدر .**
- **المطلب التاسع : رؤية اللّه سبحانه .**

* * *

تمهيد

يسير المتأخرون من أهل الكلام في مصنفاتهم في العقائد على تسميات اصطلحوا عليها بناءً على تقرير أقوالهم في مسائل الاعتقاد. ومن ذلك إطلاقهم على مسائل الاعتقاد المتعلقة بالله وأسمائه وصفاته وما يجبُ له وما يستحيل عليه وما يجوز له بالإلهيَّات، وإطلاقهم على ما يتعلَّقُ بالأنبياء وأحوالهم بالنبوَّات، وإطلاقهم على ما لا تعلق له بالعقل كالإيمان باليوم الآخر وأشراط الساعة ونحوها بالسمعيات؛ أي أن مسائل هذا الباب لا تثبت إلا بالسمع. وهذا حسب تقريرهم.

وقد جاء هذا التقسيم لدى الأشاعرة عند الجويني (ت٤٧٨هـ)[1]، ثم سار من بعده من المتأخرين كالآمدي (ت٦٣١هـ) على هذا المنوال، إلى العضد الإيجي (ت ٧٥٦هـ) والتفتازاني (ت٧٩٢هـ) حيث ساروا على هذا الترتيب في مسائل الاعتقاد وإدخال مباحث علم الكلام في كتبهم.

فالآمدي في أبكار الأفكار وهو عمدة كتب المتأخرين[2] قسَّم مسائل السمعيات والنبوات على ما ذكرتُهُ، وكان أصرح منه في التقسيم العضد الإيجي الذي يُعدُّ كتابه المواقف مختصرًا لأبكار الآمدي، ثم سار على ذلك تلميذُه التفتازاني في المقاصد.

واللقاني -الذي أكثر في شرحه من النقل عن التفتازاني- سار على هذا

(١) انظر الإرشاد (ص ٣٥٨-٣٥٩).

(٢) انظر مقدمة تحقيق د.أحمد المهدي لأبكار الأفكار في أصول الدين (١/ ٤٣).

المنوال، حيث يقول في شرح الجوهرة: (اعلم أنَّ مباحث هذا الفنِّ -أي الاعتقاد- ثلاثة أقسام؛ إلهيات وهي المسائل المبحوث فيها عن الإله. . ، ونبوُّات وهي المسائل المبحوث فيها عن النبوَّة وأحوالها . . ، وسمعيَّات وهي المسائل التي لا تُتلقى أحكامها إلا من السمع ولا تؤخذ إلا من الوحي)[1].

وقد ذكرتُ أنَّ هذا التقسيم مبنيٌّ على تقرير أقوالهم في مسائل الاعتقاد لأنَّه لا يعرف عند سلف الأمة هذه الإطلاقات، بل إنها عائدةٌ في الحقيقة إلى اعتماد المتكلمين في تقريرهم المسائل[2]، فما يُقدمون فيه العقل على النقل هو ما يتعلق بذات الله سبحانه وأسمائه وصفاته وما يجب له وما يجوز له وما يستحيل عليه، أما النقل عندهم في هذا فهو ما بين التأويل والتفويض.

ولا شك أنَّ هذا باطلٌ ولا مستند له، إذ كيف تكون معرفة الله سبحانه وتعالى محصورة بالعقل ثم نجعل النقل تابع له في ذلك، وتكون معرفة الملائكة وما يكون يوم القيامة من نعيم وعذاب محصورة على النقل ؟ .

فالإيمان بالله سبحانه وأسمائه وصفاته والإيمان بملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر كلها جاءت عن طريق السمع (الكتاب والسنة)، بل الدين كله جاء من هذين المصدرين، لا مجال للعقل إلا أن يؤمن بها دون تفريق أو تحريف.

وبهذا تَعْرِفُ أنَّ هذه الإطلاقات عندهم على مسائل الاعتقاد جاءت مبنيَّةً على المصادر التي يعتمد عليها المتكلمون في كل باب من هذه الأبواب،

(١) هداية المريد (ل ٩١ أ).

(٢) انظر مثلًا المنهج السديد شرح كفاية المريد (ص١٠).

فمصدر الإلهيات عندهم العقل، ومصدر السمعيات عندهم النقل.

وما أُتِيَ أهل الكلام في هذا إلا من باب الشُّبَه التي دخلت عليهم من الفلسفات القديمة في مسائل الاعتقاد فوقعوا في التحريف والتعطيل، وفرقوا بين المتماثلات في مصدر التلقي، إلى غير ذلك مما سيتبين لك في هذا الفصل وما يليه من الفصول.

* * *

المبحث الأول: الواجبات لله سبحانه

المطلب الأول: أقسام الصفات

قال اللقاني :

٢٣- فواجبٌ له الوجود والقِدَم كذا بقاءٌ لا يُشابُ بالعدم
٢٤- وأنَّه لما يَنالُ العدمُ مخالِفٌ برهانُ هذا القِدَمُ
٢٥- قيامُهُ بالنفس وحدانية منزهًا أوصافُهُ سَنيَّة
٢٦- عن ضدٍّ أو شِبه شريكٍ مطلقًا ووالد كذا الولدْ والأصدقا
٢٧- وقدرةٌ إرادة وغايرت أمرًا وعلمًا والرضا كما ثبت
٢٨- وعلمه ولا يقال مكتسب فاتْبغ سبيلَ الحق واطْرَحِ الريب
٢٩- حياته كذا الكلامُ السمعُ ثم البَصرْ بذى أتانا السمع
٣٠- فهل له إدراكٌ أوْ لا خلفُ وعند قوم صح فيه الوقف
٣١- حيٌّ عليمٌ قادرٌ مريدُ سَمِعٌ بصيرٌ ما يشا يريد
٣٢- متكلم ثم صفات الذات ليست بغيرٍ أو بعينِ الذات
٣٣- فقدرة بممكن تعلقت بلا تناهي ما به تعلقت
٣٤- ووحدةً أوْجِبْ لها ومِثلُ ذي إرادةٌ والعلمُ لكِنْ عمَّ ذِي

العرض :

بيَّن اللقاني في شرح هذه الأبيات أنَّ صفات الله سبحانه وتعالى هي من الواجبات له سبحانه وأنَّ مجمل هذه الصفات الواجبة له هي عشرون صفة .

يقول اللقاني : (لما قدم أنه يجب شرعًا على كل مكلف معرفة ما يجب له

تعالى وما يجوز في حقه سبحانه وما يستحيل عليه جلَّ وعلا ؛ شرع في بيان القسم الأول من ذلك وهو ما يجب له تعالى. واعلم أنَّ جملة ما تعرض له هنا من صفاته تعالى عشرون صفة، وهي ما انتهت إليه إدراكه القوى البشرية، وإلا فصفات كماله تعالى ونعوت جلاله مما يفوت العدُّ ولا يُحيطُ به الحدُّ، لكنَّا لسنا مكلَّفين بما لم ينصب عليه سبحانه دليلًا يوصلنا إليه، وهي في الحقيقة ثلاثة أقسام: نفسية وسلبية ومعانٍ، وأما المعنوية فلم أذكرها إلا لبيان وجوب قيام الصفة بالموصوف كما سيأتي لا على أنها قسم رابع..)[1].

ثم شرع اللقاني في بيان كل قسم من أقسام الصفات الموصوف بها سبحانه وتعالى، وتحت هذا المطلب مسائل ستأتي بعد النقد الإجمالي.

النقد:

إنَّ اعتقادَ أهل السنة والجماعة الذي جاء به الكتاب والسنة في أسماء الله سبحانه وصفاته هو تسميتهُ سبحانه ووصفُهُ تعالى بما سمَّى ووصف به نفسه أو بما سمَّاه ووصفه به رسوله ﷺ. فأسماؤه سبحانه وصفاته توقيفية، لا تثبت إلا بدليل السمع، يقول الإمام أحمد: (لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله لا نتجاوز القرآن والحديث)[2].

وما قرَّرهُ اللقاني من وجوب اتصافِ اللهِ سبحانه وتعالى بعشرين صفة يُوصفُ بها سبحانه، تقريرٌ مخالفٌ لكتاب الله وسنة نبيه ﷺ، وبيان ذلك كما يلي:

---

(١) هداية المريد (ل ٣٦ب).

(٢) مجموع الفتاوى (٥/ ٢٦)، أقاويل الثقات (ص ٢٣٤).

* أولًا: أنَّ ذِكْرَ ما يجبُ له سبحانه هو من خصائصه سبحانه لنفسه وقد دلَّ عليها الكتاب والسنة، فلا أحد له الحق أن يوجب لله شيئًا إلا هو سبحانه.

وحصرُ الواجبات له سبحانه بعشرين صفة؛ تنكُّبٌ عمَّا في الكتاب والسنة، وردٌّ لما وصف الله به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ مما هو أكثر من عشرين صفة، كما جاءت الأدلة بذلك.

بل إنَّ في هذه العشرين صفة مما لم يصف الله بها نفسه ولم يصفه بها رسوله ﷺ، فكان في هذه الصفات وحصرها في عشرين صفة ابتداعٌ لما لم يُوصف الله به، وفيه ردٌّ للأدلة التي دلت على صفات أخرى له سبحانه تزيد على هذه العشرين صفة، كوصفه سبحانه بالعلو والاستواء على عرشه والرضى والغضب والمحبة والوجه واليدين وغيرها مما سيأتي الكلام عليه.

* ثانيًا: أنَّ اللقاني جعل إثبات هذه الصفات متوقف على إدراك القوى البشرية كما قال: (واعلم أنَّ جملة ما تُعُرِّضَ له هنا من صفاته تعالى عشرون صفة، وهي ما انتهت إليه إدراك القوى البشرية)، وصريح هذا الكلام أن يكون ما أدركه العقل هو المثبت لله أسمائه وصفاته لا ما نصَّ عليه الله تعالى أو رسوله ﷺ، وهذا في غاية المخالفة للنصوص الشريعة التي جاءت بامتثال ما جاء به الله تعالى ومنها امتثال ما أوجبه على نفسه أو سمَّى ووصف به نفسه.

فأين قول اللقاني في إدراك العقل لما يجب لله من قول الله تعالى في كتابه: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الحديد: ٤]، فهل للعقل أن يُثبت استقلالًا من عنده مثل ما ورد في هذه الآية من صفات لله تعالى؟ سبحانك هذا بهتان عظيم.

فإدراك القوى البشرية ليست مصدرًا لإثبات صفة أو نفي أخرى، وليست مصدرًا لأحكام الشريعة فضلًا أن تكون مصدرًا مُثبِتًا لما يجب لله أو يجوز له أو يستحيل عليه.

* ثالثًا: أنَّ اللقاني عندما حصر ما يجب لله في عشرين صفة ثم قال بعد ذلك: (لكنّا لسنا مكلّفين بما لم ينصب عليه سبحانه دليلًا يوصلنا إليه) يكون بذلك قد ردَّ الأدلة المتضافرة في صفات الله سبحانه. فأين نذهب بقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] من وصفه سبحانه بالرحمة وأنه سبحانه مستوٍ على العرش؟ وهاتان الصفتان اللتان أخبر الله بهما في كتابه ليستا من العشرين صفة التي قال بها اللقاني والأشاعرة من قبله.

والقرآن والسنة مليئان بهذه الأدلة التي دلَّت على معانٍ يفهَمُهَا اللسان العربي كما نص على ذلك سبحانه بقوله ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥]، دون تكييف أو تمثيل كما نصَّ على ذلك سبحانه بقوله ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

فإذا عملنا بقول اللقاني إما أن نكون آمنَّا ببعض الكتاب وكفرنا ببعضه، أو أنَّنا لا نؤمن إلا بما يوافق العقل، فيكون العقل هو المصدر الحقيقي للكتاب والسنة. وكلا الأمرين كفرٌ صريح بكتاب الله تعالى وسنة نبيه ﷺ، يقول سبحانه: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوۡلَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ إِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحۡكُمَ بَيۡنَهُمۡ أَن يَقُولُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾ [النور: ٥١] ويقول سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤۡمِنٖ وَلَا مُؤۡمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمۡرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلۡخِيَرَةُ مِنۡ أَمۡرِهِمۡۗ وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلٗا مُّبِينٗا﴾ [الأحزاب: ٣٦].

* رابعًا: أنَّ هذا المنهج الذي سار عليه اللقاني في حصر الواجبات له

سبحانه في عشرين صفة مخالفة صريحة لمنهج الأشاعرة في أنَّ معرفة اللَّه واجبة بالشرع.

فصفاته سبحانه هي من معرفة اللَّه سبحانه، ولا يكون ذلك إلا بالشرع، فالشرع هو الذي يدلنا على معرفة اللَّه سبحانه بأسمائه وصفاته، فكيف نحصر معرفته على أمورٍ لم تثبت إلا بالعقل؟. وهذا هو منهج الفلاسفة ومن تأثر بهم كالجهمية والمعتزلة الذين قالوا بأنَّ معرفة اللَّه لا تنال إلا بالعقل. يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي[1]: (أما الثاني وهو الكلام في أن معرفة اللَّه لا تنال إلا بحجة العقل، فلأن ما عداها فرع على معرفة اللَّه - تعالى - بتوحيده وعدله، فلو استدللنا بشيء منها على اللَّه والحال هذه، كنا مستدلين بفرع للشيء على أصله، وذلك لا يجوز)[2]. ولو تأملنا الصفات النفسية والسلبية - كما سيأتي - لعرفنا أن مصدرها العقل لا النقل.

* * *

(١) عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني، شيخ المعتزلة في عصره، قاضٍ أصولي. له مصنفات هي عمدة المعتزلة منها: تنزيه القرآن عن المطاعن، وشرح الأصول الخمسة، والمغني في أبواب العدل والتوحيد. توفي سنة ٤١٥هـ انظر طبقات المعتزلة (ص١١٢).

(٢) شرح الأصول الخمسة (ص٣٦-٣٧).

المسألة الأولى: الصفة النفسية

قال اللقاني:

٢٣- فواجبٌ له الوجود والقِدَم كذا بقاءٌ لا يشابُ بالعدم

العرض:

عدَّ اللقاني صفة الوجود أول الصفات الواجبة له سبحانه، حيث يقول: (وبدأ منها -أي أقسام الصفات- بالقسم الأول وهو الوجود، لاتفاق القوم على تقديمه على غيره من الصفات لكونه الأصل لها). إلى أن قال: (وهو -أي الوجود- صفة نفسية على المشهور، وقيل سلبية، وتصوُّرُهُ بديهي والحكم ببداهته بديهي لذا لا يحتاج إلى تعريف إلا من حيث بيان أنه مدلول للفظٍ دون آخر.. ؛ لأن تصوُّرَه في نفسه يكون دورًا وتعريفًا للشيء بنفسه، كتعريفهم الوجود بالكون والثبوت والتحقق والشيئية والحصول..)[1].

ثم نقل اللقاني تعريف السعد التفتازاني لمعنى الصفة النفسية: (قال السعد مراد القوم بالصفة النفسية: صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائدٍ عليها)[2].

النقد:

عقيدة أهل السنة والجماعة التي جاء بها الكتاب والسنة هي وصف الله سبحانه وتعالى بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله ﷺ.

---

(١) هداية المريد (ل ٣٧).

(٢) المرجع السابق، وانظر تحفة المريد (ص٧٨-٧٩)، وشرح الصاوي (ص١٤٣).

وعرفها الجويني: بأنها كل صفة لا يصح توهم انتفائها مع بقاء النفس، انظر الشامل (ص٣٠٨).

أمَّا ما لم يرد فيه دليلٌ على اسمٍ أو صفة، ومعناهُ صحيحٌ فإنه يجوز الإخبار عنه بذلك كقولنا موصوف بالوجود(١).

وهذا الذي قرَّرهُ اللقاني -ومَن قبله مِن الأشاعرة- مِن وصف الله تعالى بالموجود أو بواجب الوجود وجعلها من الصفات النفسية هو من الابتداع في الدين، وتقرير لم يأتِ به الكتاب ولا السنة. وبيان ذلك على ما يلي:

* أولًا: أنَّ الله سبحانه وصف نفسه بالغنى عن كل أحد، فهو الغني في ذاته وصفاته وأفعاله سبحانه، فقال سبحانه: ﴿وَرَبُّكَ ٱلْغَنِىُّ ذُو ٱلرَّحْمَةِۚ﴾ [الأنعام: ١٣٣]، وقال سبحانه: ﴿قَالُوا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًاۗ سُبْحَٰنَهُۥۖ هُوَ ٱلْغَنِىُّۖ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِۚ إِنْ عِندَكُم مِّن سُلْطَٰنٍۭ بِهَٰذَآۚ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [يونس: ٦٨]، كما وصف نفسه بالقيُّوم الذي يدلُّ على الأزلية والأبدية وأنَّه سبحانه قائمٌ بنفسه كما قال سبحانه: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُۚ﴾ [آل عمران: ٢]. فلم يُسمِّ أو يصفُ نفسه سبحانه بواجب الوجود على هذا الوجه الذي قرَّره اللقاني في تقرير معنى واجب الوجود بأنه الذي لا يفتقر إلى سبب أو موجِد.

* ثانيًا: أنَّ معنى واجب الوجود فيه ما هو حق وفيه ما هو باطل، فالحق الذي دلَّ عليه الدليل هو معنى وجوده واستغنائه عن غيره. والباطل الذي قرَّرهُ المعتزلة والفلاسفة حينما جعلوا وجوب الوجود مستلزمًا لنفي الصفات(٢).

وحقيقة كلام اللقاني في الشرح أن معنى وجوب الوجود عنده بمثل هذا المعنى عند المعتزلة والفلاسفة، حيث يقول -بعد كلام السعد التفتازاني في

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ١٤٢-١٤٣)، بدائع الفوائد (١/ ٢٨٤-٢٨٥).
(٢) منهاج السنة (٢/ ١٣١-١٣٢).

تقرير أن تعدد الواجب منافٍ للتوحيد- : (وعليه فلا شك في منافاة إثبات وجوب الوجود الذاتي للصفات للتوحيد)[١].

فهذا المعنى هو معنى نفي قيام الصفات باللّٰه تعالى عند المعتزلة والفلاسفة في شبهة تعدد القدماء، حيث جعل اللقاني إثبات الصفات لواجب الوجود الذاتي منافٍ للتوحيد الذي هو إفراده سبحانه بالربوبية والألوهية. كما أنَّ هذا التقرير لمعنى واجب الوجود يعود على صفات المعاني بالإبطال، وإلا فما معنى كونه: سميعًا بصيرًا حيًّا عليمًا قديرًا عند اللقاني والأشاعرة؟.

فضلًا عن أنَّ هذا التقرير لمعنى واجب الوجود ينفي مئات النصوص الدالة على صفات اللّٰه في الكتاب والسنة.

واللقاني هنا وقع في اضطراب واضح في كونه مثبتًا للصفات التي يصفها بأنها منتهى إدراك القوى البشرية، وفي كون إثبات الصفات عنده ينافي الوحدة لواجب الوجود.

وهذا الاضطراب حاصله أحد أمرين:

أولًا: أن اللقاني لا يَعْدُ كونه مقلدًا للتفتازاني في هذا النقل.

ثانيًا: أن اللقاني يُلفِّق الكلام أثناء الردِّ مع بعضه دون أن يُحرِّر القول في سائر الصفات، وهذا ما سار عليه التفتازاني وقبلهم الرازي في تحرير ردودهم على المعتزلة فوافقوا الفلاسفة مرة في القول بحجة التركيب، وضعفوها وردوها في مواضع أخرى[٢].

---

(١) تلخيص التجريد (ل ٦٦ب).

(٢) شرح الأصبهانية (ص ٣٥٦).

* ثالثًا: نقل اللقاني تعريف الصفة النفسية عن السعد بقوله: (صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائدٍ عليها)[١]، ثم مثّل السعد لهذا بقوله: (ككون الجوهر جوهرًا وكونه ذاتًا)، وهذا الكلام ذهنيٌ لا يمكن أن يكون له حقيقة، إذ لا يُعقل أن تكون هناك ذات غير موجودة، أو جوهرٌ ليس بجوهر، و(إلا ففي نفس الأمر جميع صفات الرب اللازمة له هي صفات نفسية ذاتية فهو عالم بنفسه وذاته وهو عالم بالعلم وهو قادر بنفسه وذاته وهو قادر بالمقدرة)[٢].

ثم إنَّ كون الوجود صفة: يلزم منها أن يكون هذا الموجود موصوفًا بصفات، إذ لا يعقل أن يكون هناك موجود ليس له صفة، كما لا يُعقل أن يكون إثبات الصفة منافٍ لوجود الموصوف بها، فكيف يجعل اللقاني إثبات الصفات مخالفًا لوجوده؟. وهذا الذي يُقرِّره اللقاني هو ما يعنيه المناطقة بقولهم (المطلق بشرط الإطلاق)، حيث لا يمكن تقدير شيء موجود بدون صفات إلا في الذهن، أما في الحقيقة فلا يمكن تصوره، فعلم من هذا أنَّ وصف الوجود بأنه صفة نفسية أمرٌ ذهني لا حقيقة له، وهذا كافٍ ببطلان أن يكون الله ﷻ بهذه الهيئة الذهنية.

* رابعًا: أنَّ لفظ واجب الوجود فيه إجمال:

فإن أريد به القائم بنفسه الموجود بنفسه فالصفة ليست واجبة بل هي صفة واجب الوجود.

وإن أريد ما لا فاعل له أو ما ليس له علة فاعلة فالصفة واجبة الوجود.

(١) انظر شرح المقاصد (٢/ ٤٩).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٢١).

وقد يراد به المستغني عن محلٍّ يقوم به فالذات بهذا المعنى واجبة دون الصفات.

وقد (يراد به ما لا تعلق له بغيره وهذا لا حقيقة له فإن الرب تعالى له تعلق بمخلوقاته لا سيما عند هؤلاء الفلاسفة الدهرية الذين يقولون إنه موجب بذاته للأفلاك مستلزم لها فيجعلونه ملزوما لمفعولاته فكيف ينكرون أن تكون ذاته ملزومة لصفاته)[١].

* خامسًا: أنَّ التفريق بين وصف اللَّه ﷻ بالصفة النفسية وصفات المعاني التي تدلُّ على معنى ثابت يُشبه تفريق أهل المنطق بين الصفات الذاتية والصفات اللازمة للماهية. حيث ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أنَّ تفريقهم لا حقيقة له وهو أشدُّ فسادًا من تفريق أهل المنطق[٢].

* * *

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (٣/ ٢٩٠)، منهاج السنة (٢/ ١٣١)، الصفدية (ص ٢٨-٢٩).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٣٧٤-٣٧٥).

المسألة الثانية: الصفات السلبية

قال اللقاني:

٢٣- فواجبٌ له الوجود والقِدَم   كذا بقاءٌ لا يشابُ بالعدم
٢٤- وأنَّه لما ينال العدمُ   مخالفٌ برهان هذا القدم
٢٥- قيامهُ بالنفس وحدانية   منزهًا أوصافه سَنيَّة
٢٦- عن ضدٍّ أو شبهٍ شريك مطلقا   ووالد كذا الولدْ والأصدقا

العرض:

من قوله: (والقدم. .) يبدأ اللقاني بالقسم الثاني من الصفات الواجبة لله تعالى-كما سبق تقسيمه- وهي الصفات السلبية. وقد عرَّفها اللقاني بقوله: (كل صفة مدلولها عدم أمرٍ لا يليق به ﷻ)[١].

وقيل في تعريفها أيضًا: هي الصفات التي دلَّت على سلب ما لا يليق بالله ﷻ[٢].

وذكر اللقاني أنها -أي الصفات السلبية- غير منحصرة بعدد على الصحيح، ولا دليل عقلي ولا نقلي على الحصر، بل ذكر منها خمسة لأنها من مهمَّات أمهاتها. وذكر البيجوري أن ما عداها راجعةٌ إليها.

والصفات السلبية الخمس هي: القدم، والبقاء، ومخالفة الحوادث، والقيام بالنفس، والوحدانية. ومعناها عند اللقاني كالآتي[٣]:

---

(١) هداية المريد (ل ١٣٨أ).

(٢) تحفة المريد (ص ٧٩).

(٣) وسيأتي نقد ما في هذه المسائل على وجه التفصيل.

(١) القِدَم[١]: يعرِّف اللقاني القِدم: بأنَّهُ امتناع أن يسبق وجوده عدم. وهو في اصطلاح المتكلمين الذي لا أول لوجوده[٢].

ويطلق اللقاني وصف القدم لله تعالى من جهة القدم السلبي؛ لأن القدم عمومًا عنده على أربعة أنواع:

- قدم ذاتي: وهو قدم واجب الوجود، وهذه عنده كالصفة النفسية وهي وجوب الوجود.

- قدم زماني: كقِدم الهجرة بالنسبة لليوم.

- قدم إضافي: كقِدم الأب بالنسبة للابن.

- قدم سلبي: وهو كقدم وجوده تعالى بمعنى سلب سبق العدم لوجوده تعالى[٣].

(٢) البقاء: يعرِّف اللقاني البقاء: بأنَّه امتناع لحوق العَدَم له تعالى، إذ لو جاز عليه العدم لاستحال عليه القدم. وقوله في البيت (لا يُشاب بالعدم) أي لا يخالطه العدمُ ولا يمازجُهُ[٤].

(٣) مخالفتُهُ للحوادث: ويريد اللقاني بمخالفة الحوادث هو سلب الجُرمية والعرضية عنه تعالى أو سلب الكلية والجزئية ولوازمهما[٥].

---

(١) أشار اللقاني أنَّ طائفةً من المعتزلة يرون صفة القدم صفة نفسية.

(٢) شرح الأصول الخمسة (ص١٨١)، وانظر المغني (٤/ ٢٥٠).

(٣) هداية المريد (ل ٣٨ ب). واللقاني يُفرِّق بين القديم والأزلي بأمرين:

أنَّ القديم هو الذي لا ابتداء لوجوده، والأزلي هو الذي لا ابتداء له وجوديًا كان أو عدميًا. فعنده كلُّ قديم أزلي وليس العكس.

أنَّ القديم يستحيل أن يلحقهُ تغيُّرٌ أو زوال؛ أما الأزلي كعدم الحوادث يتغير بوجودها.

(٤) المصدر السابق. (٥) المصدر السابق (ل ٣٩ أ).

ويستدلّ اللقاني على هذه الصفة بدليل سمعي وآخر عقلي، أمَّا الدليل السمعي فقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، فوجَّه اللقاني بأنَّ المثل إمَّا أجسام أو جواهر أو أعراض أو أزمنة أو أمكنة أو جهات أو حدود، ثم ذكر الدليل العقلي وهو دليل الحدوث الذي أثبت به الصفة الأولى وهي القِدم؛ وهو أنَّ الأجسام مفتقرة إلى أجزائها العقلية كالجنس والفصل أو الحسيَّة كالجواهر والأبعاض، والله سبحانه منزَّهٌ عن ذلك كله، منزهٌ عن الافتقار إلى التحيُّز والتجزُّأ ولوازمهما من الجهة أو الحد أو النهاية.

وهذا الدليل العقلي هو الذي أشار إليه في البيت بأنه البرهان؛ برهان القدم.

(٤) القيام بالنفس: ويعرفها اللقاني بأنها: استغناؤه وعدم افتقاره إلى المحل والمخصص. ثم بيَّن لماذا وجب ذلك له، فقال: (وإنَّما وجب له تعالى الاستغناء عن المخصص -أي المؤثر الموجِد- لوجوب وجوده وقدمه وبقائه) أي: أنَّ وجوب وجوده أغناهُ عن المخصص. ثم قال: (وإنَّما وجب له الاستغناء عن المحلِّ لأنه لو قام بمحلٍّ لكان صفةً له فيستحيل أن تقوم به الصفات الثبوتية من العلم والقدرة والإرادة وغيرها، لكنها واجبة القيام به تعالى، هذا خَلْفٌ[1]، وأيضًا لو كان صفة لزم أن يقوم بمحل لاستحالة قيام الصفة بذاتها وحينئذ فإن كان ذلك المحل إلهًا لزم تعدد الآلهة وهو محال، وإن تفردت الصفة بالألوهية وأحكامها دون محلها لزم أن تقوم الصفة بمحل

---

(١) (بفتح الخاء أي يستحق أن يرمى به خلف الظهر، أو بضمها أي كذب وباطل) تحفة المريد (ص٨٥).
أي لما وجبت هذه الصفات القيام به كان هذا الكلام باطل وهو افتقاره إلى المحل.

ولا يتصف ذلك المحل بحكم تلك الصفة وهو محال، على أنه لو كان صفة لم يكن بالألوهية أولى من محله بل كان محله أولى بها منه تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا)[١].

وهذا الكلام من اللقاني فيه من الاضطراب والإلزام بالباطل ما سيأتي بيانه.

(٥) الوحدانية: نقل اللقاني عن القوم-أي الأشاعرة- مرادهم بالوحدانية ثلاثة سلوب؛ وهي: انتفاء الكثرة، وانتفاء النظير، وانتفاء المماثلة.

ويقصد بانتفاء الكثرة: هو نفي انقسام ذاته تعالى وصفاته وأفعاله، وهو ما يُسمى الكم المتصل[٢].

ويقصد بانتفاء النظير: أي نفي تعدُّدِ ذاته أو صفاته أو أفعاله وهو ما يُسمَّى الكم المنفصل. ولازم ذلك أمران:

الأول: وجوب انفراده باختراع جميع الكائنات.

الثاني: امتناع استناد التأثير لغيره تعالى في شيء من الممكنات[٣].

ويقصد بانتفاء المماثلة: أي نفي مماثلته تعالى للحوادث.

ونرى اللقاني هنا سار على منهج المتكلمين في جعل صفات السلوب قبل

---

(١) هداية المريد (ل ٣٩ب).

(٢) الكم: عبارة عمّا يفيد التقدير والتجزئة لذاته، ويطلق على العدد مثلًا. وهو نوعان: الكم المنفصل: وهو ما كان في أشياء متباعدة متفاكّة. والكم المتصل على ضدّه.
انظر معيار العلم (ص ٢٠٣)، المبين في شرح ألفاظ ومعاني الحكماء والمتكلمين (ص١١٠)، حاشية الأمير على اتحاف المريد (ص٧٣).

(٣) المصدر السابق (ل٤٠ أ).

الصفات الثبوتية والتي يسمونها صفات المعاني.

النقد:

سبق بيان عقيدة السلف الصالح في أسماء الله تعالى وصفاته وأنها توقيفية على الكتاب والسنة، وسأبين في الأوجه التالية بطلان منهج اللقاني في تقريره الصفات السلبية لله تعالى:

* **الوجه الأول:** لا يسلم في تسمية اللقاني لهذه الصفات بالسلبية، وأنَّها لا تتضمن معانٍ ثبوتية كما نص على ذلك بقوله: (اعلم أنَّه لا خلاف بين الناس في وصفه تعالى بالسلوب والإضافات والأفعال ككونه تعالى واحدًا، وليس في جهة، وعليًا وعظيمًا وقبل كلِّ شيء وبعده وأولًا وآخرًا وقابضًا وباسطًا إذ لا تقتضي ثبوت صفاتٍ له تعالى.)[1].

فهذا التقرير باطل، ومن الشناعات التي تلفظ بها اللقاني -رحمه الله وغفر له- وسيأتي مزيد بيان لذلك في صفات المعاني.

والصفات السلبية التي ذكرها تدل على معانٍ ثبوتية، فصفة القدم والبقاء والوحدانية والقيام بالنفس هذه تدلُّ على معانٍ ثابتة له سبحانه. وإنما جاء السلب في تفسير اللقاني لها، فقال -مثلا- في صفة القدم: سلب العدم السابق، فهذا التفسير لا يعني ألا تكون هذه الصفة صفة ثبوتية، حيث دلت على معنى ثبوتي له وهو أزليته ﷻ.

* **الوجه الثاني:** إذا سلمنا للقاني والأشاعرة بأنَّ الصفات السلبية لا تتضمن أمرًا ثبوتيًا فإنَّ الله ﷻ لا يمدح بالصفات السلبية، وإنما يُمدح بما

---

(١) هداية المريد (ل٤٣ب).

ثبت له من معانٍ ثبوتية سواء أكان عن طريق الإثبات أو عن طريق النفي المتضمِّن كمال ضده.

والصفات السلبية -كما عرفها اللقاني- مدلولها عدمي، فكيف يُمدحُ اللَّه تعالى بالأمر العدمي[1]؟.

* **الوجه الثالث: القول بالصفات السلبية على تعريف اللقاني لها أدّى به -و بالأشاعرة- إلى نفي صفاتٍ ثبوتية للَّه تعالى.**

- ففي صفة البقاء: فسرها بأنَّها صفة سلبية خلافًا لما أثبته تعالى لنفسه من أنها صفة ثبوتية كما قال تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧] فالبقاء صفة ثابتةٌ للَّه وليست صفة سلبية له تعالى.

- وفي صفة مخالفته للحوادث: فسَّرها بأنها سلب الجرمية والعرضية والكلية والجزئية ولوازمهما عنه تعالى. وأراد بذلك نفي أن يكون للَّه أجزاءٌ وأبعاضٌ كالمخلوقات.

ومخالفة اللَّه سبحانه للحوادث معنى صحيح، فاللَّه سبحانه كما أخبر عن نفسه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ لا يشابهه شيء ﷻ من مخلوقاته.

لكن اللقاني أراد بنفي الجرمية نفي تحيزه إلى جهة - أي بأن يكون إلى جهة- لأنه إن كان كذلك فقد شابه المخلوقات والمخلوقات يُشار إليها في جهة. ولا شك أنَّ هذا مصادمة للنصِّ، إذ كيف ننكر أن يكون اللَّه في جهة وهو قد أثبت لنفسه أنَّه فوق عباده وعالٍ على خلقه كما قال سبحانه: ﴿ٱللَّهُ

---

(١) بدائع الفوائد (١/ ٢٨١)، الجواب الصحيح (٤/ ١٥١).

﴿ٱلَّذِى رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الرعد: ٢]، فهل نقول إنَّ العرش ليس في جهة والله سبحانه أخبر أنه فوق السماوات السبع وأنَّه سبحانه مستوٍ على عرشه؟ . كما أخبر أنه فوق عباده بقوله سبحانه ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٨].

وأراد بنفي العرضية أن ترِدَ عليه أعراضٌ وأفعالٌ كالمخلوقات، فإثبات أفعالٍ لله سبحانه يفعلها بمشيئته متى ما أراد؛ هي عند اللقاني من جنس الأعراض التي تَرِدُ وتزولُ في المخلوقات فوجب نفيها ، وبهذا ينفي اللقاني أنَّ الله سبحانه يغضب كما قال سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَوَلَّوْا۟ قَوْمًا غَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾ [الممتحنة: ١٣] فالغضب صفة تتعلق بالمشيئة ليست ملازمة للذات، وكذلك ينفي اللقاني أن الله يرضى كما قال سبحانه عن عباده المؤمنين ﴿رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾ [المائدة: ١١٩] لأنَّ الرضا صفة تتعلق بالمشيئة ليست ملازمة للذات، وكذلك ينفي اللقاني أنَّ الله سبحانه ينزلُ كما أخبر بذلك الصادق المصدوق ﷺ: «ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا . .»[1] لأن النزول صفة ليست ملازمة للذات بل تتعلق بها متى ما أراد سبحانه.

وبهذا يتبيّن لنا أن مراد اللقاني في صفة مخالفة الحوادث تعطيل للباري سبحانه عمَّا أثبته لنفسه في كتابه، وما أثبته له رسوله ﷺ.

ويلزم اللقاني في هذا وبناءً على تنزيهه اللهَ تعالى عن الجرمية والعرضية أن ينفي عن الله تعالى الذات؛ لأنَّ الذات في المخلوق يُشار إليها، ولها تحيُّز وجهة، والله منزهٌ عن مشابهة المخلوق، وإن كان هذا من لازم قولهم في قواعدهم التي قعّدوها في تنزيه الله تعالى عن مماثلة المخلوق إلا أن هذا

---

(١) حديث أبي هريرة متفق عليه، أخرجه البخاري رقم ١١٤٥، ومسلم رقم ٧٥٨ (١/ ٥٢١).

لا يستطيع اللقاني وغيره من الأشاعرة التصريح به.

- وفي صفة القيام بالنفس فسرها بأنّها استغناؤه عن المحل والمخصص. ومراده بالمحل أي الذات[1]، أي أنَّ اللَّه سبحانه مستغنٍ عن ذاتٍ يقوم بها، ويكون هذا المعنى صحيحًا إذا أردنا أنَّ اللَّه سبحانه استغنى بنفسه عن كل شيء. أمّا إذا أردنا باستغنائه عن المحل نفي الجهة والحيز، فننفي بذلك صفة العلو الذي هو من صفاته الذاتية سبحانه وأنه فوق عباده بائنٌ منهم، فهذا هو غاية تعطيل الباري عمّا أثبته لنفسه كما سبق بيانه بالأدلة كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ﴾ وقوله سبحانه: ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ﴾، وسيأتي الرد على نفي الجهة عن اللَّه تعالى عند الأشاعرة -ومنهم اللقاني- في مسألتي العلو ورؤية اللَّه تعالى[2].

وإن أراد بنفي المحل عنه نفي الجسمية بمعنى أنه لا تقوم به الصفات الذاتية كاليدين والوجه نفيًا لمماثلة المخلوق، فهذا أيضًا غاية تعطيل الباري عن صفاته، بل هو في الحقيقة نفيٌ لوجود الباري، إذ نفي الصفات الذاتية نفيٌ لوجود ذات اللَّه تعالى.

وفي كلام اللقاني السابق - في مراده بالقيام بالنفس- جعل أنَّ من لازم المحل أن يكون صفة له، وإن كان يوصف بالمحل استحال أن تقوم به الصفات التي يثبتها اللقاني من القدرة والعلم؛ لأن الصفة لا تقوم بصفة أخرى[3]، وأنه يلزم من ذلك تعدد الآلهة؛ لأن المحل أصبح آلهة بقيام ذات اللَّه فيه[4]، فتوصّل اللقاني إلى أنّ نفي المحل من لازم قيامه بالنفس.

---

(١) شرح الصاوي (ص١٥٦)، وانظر عون المريد شرح جوهرة التوحيد (١/ ٣٠٩).

(٢) انظر ص ٢٤٤ و٣٦٤ من هذه الرسالة.

(٣) شرحُ الصاوي (ص ١٥٦).

(٤) هداية المريد (ل٣٩ب).

ولا شك أنَّ هذا من جنس كلام الفلاسفة في حجة التركيب التي ينفون بها تعدد القدماء، وهي حجة باطلة. هذا أولًا.

وثانيًا: كون اللقاني يجعل المحل - أي الجهة - صفة، ومن لازم تلك الصفة نفي صفات المعاني عنه، هذا إلزام باطل. فإننا إذا وصفنا اللّٰه تعالى بأنه عالٍ على خلقه بائنٌ منهم وفوق السموات السبع ومستوٍ على عرشه، كانت هذه الصفات غير منافية للعلم والقدرة والإرادة التي يثبتها اللقاني، فلا ننفيها لأنَّ العلم غير صفة العلو، وليست مضادة لها كقولنا للشيء بأنه موصوف بالعلم والجهل معًا.

وقول اللقاني في القيام بالنفس (عدم افتقاره إلى المخصص) هو معنى صحيح قد دلَّت عليه الصفات الثبوتية التي وصف اللّٰه بها نفسه كالقيوم، وكذلك ما تتضمنه الصفات الأخرى من أنه الخالق والمدبِّر والغني، لكن يجب علينا أن نصف اللّٰه بما وصف اللّٰه به نفسه أو رسوله ﷺ، لا نتعدى حدود الكتاب والسنة في ذلك.

واحتجاج اللقاني بنفي الجهة والتحيز والجسمية عن اللّٰه تعالى من أشنع ما وصل إليه اللقاني من التعطيل ونفي ما أثبته اللّٰه لنفسه، بل هو موافق لبعض عباراته التي تدل على القول بوحدة الوجود[1].

- وفي صفة الوحدانية: فسّرها بنفي الكثرة والنظير والمماثلة.

وفي إطلاق لفظ الوحدانية على اللّٰه ﷻ موافقة لما أثبته اللّٰه تعالى لنفسه من أنَّه واحد كما قال سبحانه: ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾ [غافر: ١٦]، لكن اللقاني أراد من وراء إثبات صفة الوحدانية: وحدةَ الذات والصفات

---

(١) انظر ص ٢٨٢-٢٨٣ من هذه الرسالة.

والأفعال، ونفى بإثباتها أمورًا ثابتة للَّه تعالى وهي:

١-نفي قيام الصفات الذاتية، وذلك بقول اللقاني: (انتفاء الكثرة) أو ما سمَّاه (الكم المتصل) ويقصد به تجزء الذات وتبعضها، فصفة اليد والوجه للمخلوق تدلُّ على تبعُّضه وتجزئه، واللَّه منزهٌ عن مشابهة المخلوق، فنفى اللقاني أن تكون ذات اللَّه متجزأة متبعضة كأن تكون له يد أو قَدَم، فعطّل اللقاني أن يكون للَّه صفات ذاتية لشبهة تنزيه اللَّه عن أن يكون مركبًا من أجزاء.

ولا شك في أنَّ هذه الشبهة أبطلت وعطلت قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ [المائدة: ٦٤] والبسط صفةٌ لمن له يد، وقوله سبحانه: ﴿قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] فهنا أضاف الفعل لنفسه ثم عدَّى الفعل بالباء وهو يفيد معنى الإضافة إليه، وقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝٢٦ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَٰلِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٦ - ٢٧] وكذلك الأحاديث الدالة على صفة اليدين والوجه وغيرها من الصفات الذاتية.

فوجب علينا أن نقدِّم الإيمان بالنصوص على إيراد الشبه التي تعطّل النصوص، فنؤمن بما أثبته اللَّه لنفسه، ولا نلتفت إلى هذه الشبه التي هي من أوهام العقول.

ويلزم اللقاني في نفيه الصفات الذاتية بحجة التركيب أن ينفي الذات أيضًا؛ لأن الذات والنفس للمخلوق تقتضي الجسمية، والجسمية والتركيب كلها من لوازم المخلوق فوجب مخالفة الخالق للمخلوقات، وهذا أمر لا يستطيع القول به اللقاني، وهنا يلزم عليه التناقض.

ويقصد اللقاني بالكم المنفصل عن الذات هو أن تكون هناك ذاتًا أخرى للَّه منفصلة عنه، وهذا لا شك في صحته لكنه أمرٌ لا يَرِد على النفس بفطرتها

التي فطر اللهُ الناسَ عليها ، فمخالفته للفطرة وعدم تصور العقل لهذا كافٍ في فساد أن يكون لذات الله كمًا منفصلًا .

واللقاني جاء بهذه العبارة -وهي الكم المنفصل عن الذات- ردًا على عقيدة التثليث عند النصارى كما صرَّح به في الشرح .

٢- نفي صفات الله تعالى الاختيارية والمتعلقة بمشيئته، كأن يكون في المستقبل قادرًا أو خالقًا أو مريدًا ، وذلك بجعل ما أثبته اللقاني من الصفات أزليةً لا تتجدد ولا يفعلها الله متى شاء، وهذا مراده بالكم المنفصل في الصفات، وذلك بحجة نفي حلول الحوادث فيه سبحانه، وأن التجدد لا يكون إلا في المحدثات، فلا تكون لله قدرتان فأكثر أو إرادتان فأكثر[1] .

وفي هذه الوحدانية للصفات نفيٌ لمشيئته سبحانه في المستقبل، فقد أخبر الله عن نفسه أنه يفعل ما شاء متى شاء في الأزل والمستقبل، وفعله في المستقبل لا ينافي اتصافه بها سبحانه في الأزل، فقد أخبر الله عن نفسه بقوله ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [القصص: ٦٨] والخلق واقعٌ في الأزل والمستقبل، وقوله تعالى في صفة الرزق ﴿وَٱللَّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [البقرة: ٢١٢] ورزق العباد يكون في المستقبل .

فقول اللقاني بنفي الكم المتصل للصفات تعطيل الله عن صفاته في المستقبل .

ويَرِدُ على اللقاني والأشاعرة القائلين بهذا تناقض ظاهر ؛ مفادُهُ : أن

---

(١) تحفة المريد (ص٨٦).

تفريقهم بين (الكم المنفصل في الصفات) وبين (الكم المتصل في الأفعال) تفريق بين متماثلات[١].

فهم يعنون في الأول تعدد الصفة نفسها كقدرتين وإرادتين، ويعنون بالثاني تعدد الأفعال كقدرة وإرادة ورزق وإحياء وخلق وغيرها.

وأفعال اللَّه هي صفاته، فالخلق والقدرة والإرادة هي صفات أفعال للَّه تعالى، فإن استدلَّ اللقاني والأشاعرة بنفي تجدد الصفة نفسها بحجة حلول الحوادث وأنها من لوازم المخلوقات، فعليهم أن يثبتوا للَّه فعلًا واحدًا لا أفعال متعددة متجددة متغايرة؛ لأنَّ التجدد في الفعل الواحد كالتجدد في أفعال متعددة، فإن كان الأول حلولًا للحوادث فالثاني أيضًا حلولٌ للحوادث.

ومن هنا يظهر التناقض -عند اللقاني والأشاعرة- في الاعتماد في باب الصفات على هذه الشبه الباطلة، فالذي يدفع هذا التناقض وهذا التعطيل هو الإيمان بالنصوص الواردة في الكتاب والسنة وعدم تحريفها، حينئذ يسلم المؤمن من التعارض والتناقض والحيرة في هذا الباب.

ونفى اللقاني في صفة الوحدانية للَّه تعالى الكم المنفصل للصفات، ويعني به أن يكون لغير اللَّه تعالى صفة تشبه صفاته، وهذا المعنى صحيح وحق لا ريب فيه، فاللَّه ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾.

٣- نفي أن يكون لغير اللَّه فعلٌ من الأفعال على وجه الإيجاد: وذلك بقوله: (الكم المنفصل في الأفعال) ومنه قال الأشاعرة -ومنهم اللقاني-

(١) المصدر السابق، وانظر عون المريد (١/ ٣١٣).

بالكَسْب كما سيأتي تفصيله، ومفاده نفي تأثير قدرة العبد للفعل، وحقيقته قولٌ بالجبر، وهذا ما يقصد به الكم المنفصل في الأفعال.

* الوجه الرابع: اللقاني ذكر أنَّ الصفات السلبية لا حصر لها[١]، وبين في موضع قبل هذا أنَّ الصفات الواجبة له تعالى -النفسية والسلبية والمعاني- هي عشرون صفة وهي ما انتهى إليه إدراك القوى البشرية.

وهذا الكلام لا يستقيم مع دلالة الكتاب والسنة، فإنَّ الإثبات والنفي في باب الأسماء والصفات متوقِّفٌ على النص الشرعي، فالوصف بالنفي كالوصف بالإثبات، ومن خالف ذلك فقد تقوَّل على الله بلا علم.

فعدم حصر الصفات السلبية على ما ورد في الكتاب والسنة يحتمل أن يُنفى معه ما يجبُ إثباته لله تعالى، كما أنَّ الاعتماد في نفي ما يضاد الكمال من النقائص والعيوب على أنها مستلزمة لتشبيه الله بالمخلوق لا يجوز[٢].

واللقاني هنا لم يحصرْ الصفات المنفية -والتي سمَّاها سلبية- على ما ورد في الكتاب والسنة، وعليه فقد ينفي شخصٌ عن الله تعالى استواءه على عرشه لتوهُّمه النقص في احتياج الله تعالى إلى العرش، والله سبحانه أثبت لنفسه في الكتاب أنَّه مستوٍ على العرش يقول سبحانه: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾، فيكون بذلك نافيًا لأمرٍ قد أثبته الله لنفسه.

وهذا باب واسعٌ دخل فيه من عطَّل الله سبحانه عن أسمائه وصفاته، فنفى ما أثبته الله لنفسه أو رسوله ﷺ بحجة أن إثبات ذلك يستلزم تشبيه الله بمخلوقاته.

---

(١) هداية المريد (ل ٣٨أ).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٧٩)، وانظر القاعدة السادسة في الرسالة التدمرية (ص١١٦).

وهذه الحجة -وهي شبهة التشبيه- ارتكز عليها اللقاني كثيرًا في مسائل الصفات السلبية فنفى عن الله ما أثبته لنفسه لشبهة التشبيه، ومنها صفاتٍ ثبوتية، وقد سبق بيان ذلك في الوجه السابق. فالقول بالصفات السلبية ومعانيها من نفي الحدود والغايات والجهة والحيّز والكم في الذات والصفات؛ كما سبق نقله عن اللقاني هو من التفصيل في النفي الذي يتضمن أمورًا أثبتها الله لنفسه، ويتضمن النفي اعتمادًا على أن إثبات ذلك يستلزم التشبيه. والقرآن الكريم جاء على خلاف ذلك، فكانت الطريقة السائدة في القرآن والسنة هي النفي المجمل والإثبات المفصل[1]، كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] وقوله سبحانه: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥] بينما اللقاني سار على التفصيل في النفي، بحيث لو تتبعت كلامه في شروحاته للنظم لوجدت ما ينفيه أضعاف أضعاف ما يُثبته، إذ حقيقة ما يُثبته من صفات المعاني هي سبع صفات، وما ينفيه عن الله على وجه التفصيل أمورٌ كثيرة منها ما أثبته الله لنفسه.

وقد جاء في الكتاب والسنة ما يدلُّ على النفي المفصّل لكنه ليس منهجًا عامًا في ذلك[2]، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾ [ق: ٣٨] حيث جاء هنا النفي المفصل وهو نفي التعب والإعياء عن الله تعالى.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية عن هذا المنهج: (أخبر الله تعالى في كتابه بإثبات مفصل ونفى مجمل والمعطلة الجهمية متكلمهم ومتفلسفهم أخبروا

(١) انظر حول هذه القاعدة منهاج السنة النبوية (٢/ ١٥٦-١٥٧)، درء تعارض العقل والنقل (٥/ ١٦٣-١٦٤) التدمرية (ص ٨-٩).

(٢) انظر ص ٢٧٦ من هذه الرسالة.

بإثبات مجمل ونفي مفصل)[١].

والنفي المجمل المراد به: هو نفي كل ما يُضاد كماله تعالى من النقائص والعيوب في سياق عام مستغرق لأفراده بلا تعيين[٢].

* الوجه الخامس: تناقضَ اللقاني -ومتأخرو الأشاعرة- واضطربوا في إثبات صفات السلب وذلك من عدة نواحي:

١- أنَّ الأشاعرة أنفسَهم الذين أثبتوا صفات السلب هم مختلفون فيها. فمنهم من يرى أنها محصورة في خمسة، ومنهم من يرى أنها غير محصورة بعدد كما رجَّحه اللقاني.

كما اختلفوا أيضًا في اعتبار هذه الصفات بعضها سلبية وبعضها ثبوتية، فقد ذكر اللقاني أنَّ منهم -أي الأشاعرة- من يرى أن صفة القِدم صفة ثبوتية للّه تعالى وليست سلبية[٣]. ونقل أنَّ الأشعري عدَّ صفة البقاء صفة معنى أي ثبوتية[٤]. وذكر بعض الأشاعرة في القدم والبقاء أربعة أقوال[٥].

٢- أنَّ اللقاني بنى بعض هذه الصفات على توجيه باطل.

فقد ذكر في صفة الوحدانية أنَّ دليلها هو دليل التمانع[٦]، وإنَّما يصحُّ هذا

(١) دره تعارض العقل والنقل (٥/ ١٦٣).
(٢) القواعد الكلية (ص١٥٣).
(٣) هداية المريد (ل٣٨أ).
(٤) المصدر السابق (ل٣٨ب).
(٥) حاشية الدسوقي على أم البراهين (ص ٩٥).
(٦) دليل التمانع مفادُه: أنّه لو قُدِّر وجود إلهين اثنين وفُرِض أمران متناقضان، وقُدِّر إرادة أحدهما لأحد الضدين، وإرادة الثاني للثاني، فلا يخلو من أمور ثلاثة:
إمَّا أن تنفُذَ إرادتهما. أو لا تنفذ، أو تنفذ إرادة أحدهما دون الآخر.
فالأول باطل لاستحالة الجمع بين النقيضين، والثاني باطل لاستحالة ارتفاع النقيضين، والثالث الذي=

الدليل عندما نريد من وصف الوحدانية أنّه سبحانه واحد في ألوهيته وربوبيته وأسمائه وصفاته، لا أنَّ الوحدانية هي عدم انقسام ذاته أو صفاته كما عبر ذلك اللقاني بقوله: (نفي الكثرة والنظير..)، فاستدلال اللقاني بدليل التمانع على معنى صفة الوحدانية استدلال باطل.

* الوجه السادس: اعتمد اللقاني في الصفات السلبية على توجيهات وبراهين هي من أقوال الفلاسفة وبراهينهم خصوصًا في الاعتماد على حجة التركيب.

فقول اللقاني: (بانتفاء الكثرة) ونفي الكم المتصل والمنفصل عن الذات في صفة الوحدانية هو من جنس قول الفلاسفة في صفة الوحدانية، يقول ابن سينا[1] في صفة الوحدانية: (قد ظهر لنا أن للكل مبدأ واجب الوجود، غير داخل في جنس أو واقع تحت حدٍّ أو برهانٍ بريئًا عن الكم والكيف والماهية والأين والمتى..)[2]. ويقول ابن رشد عن الواحد: (هو الذي لا يتجزأ إما في الكمية، وإما في الصورة والكيفية).

بل إن الرازي اعترف بهذا وقال عن حجة التركيب في الصفات: (وفي الجملة فلا فرق بين الصفاتية وبين الفلاسفة إلا أن الصفاتية يقولون: إن

= نفذت إرادته هو الإله الحق.

انظر درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٣٥٢)، الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد (ص ٣١٣)، لمع الأدلة في قواعد أهل السنة (ص٩٨). المواقف (٢/ ١١٧، ١١٩)، تحفة المريد (ص٨٦ -٨٧)، شرح الصاوي (ص١٥٩).

(١) الحسين بن عبدالله بن سينا، شرف المُلك، الملقب بالرئيس، أصله من بلخ. فيلسوف من الفلاسفة المنتسبين للإسلام، له تصانيف في الطب والمنطق والطبيعيات بلغت المائة، منها: الإشارات والتنبيهات، والقانون. ولد سنة ٣٧٠هـ وتوفي سنة ٤٢٨هـ انظر سير أعلام النبلاء (١٧/ ٥٣١).

(٢) النجاة لابن سينا (٢/ ١٠٨).

الصفات قائمة بالذات والفلاسفة يقولون: إن هذه الصور العقلية عوارض متقومة بالذات، والذي تسميه الصفاتية صفة يسميه الفلسفي عارضًا، والذي يسميه الصفاتي قيامًا يسميه الفلسفي قوامًا وتقوُّمًا فلا فرق إلا بالعبارة وإلا فلا فرق في المعنى)[١].

* الوجه السابع: أنَّ تسمية الصفات السلبية بهذا الاسم فيه نظر؛ إذ إنَّ معنى السلب في اللغة يُفارق معنى النفي من بعض الوجوه. فالسَّلب في اللغة أخذ الشيء بخفة واختطاف[٢]، ونزع الشيء من المسلوب على وجه القهر[٣]، ويطلق على الخفة والإسراع في الشيء، كقولك رجل سلِب اليدين بالضرب أي خفيف[٤].

أمَّا النفي فهو مجرد التنحية والإبعاد، ورد الشيء وعدم إثباته[٥].

واللقاني في تسمية هذه الصفات سار على ما يطلقه أهل الكلام عليها من وصف السلبية[٦].

* * *

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٢٥٥).

(٢) معجم مقاييس اللغة (ص٤٨٨).

(٣) المعجم الوسيط (١/ ٤٤١)، المفردات في غريب القرآن (ص ٢٣٨).

(٤) العين (٧/ ٢٦١)، لسان العرب (٢٣/ ٢٠٥٧-٢٠٥٨)، القاموس المحيط (١/ ٨٣).

(٥) العين (٨/ ٣٧٥-٣٧٦)، النهاية في غريب الحديث (٥/ ١٠٠).

(٦) انظر غاية المرام (ص٤١، ٤٢، ٤٣)، المواقف (١/ ٣١، ٤٨، ١٦٧)، أصول الدين للغزنوي (ص٦٣).

المسألة الثالثة: صفات المعاني

قال اللقاني:

٢٧- وقــدرةٌ إرادةٌ وغــايــرت   أمرًا وعلمًا والرضا كما ثبت

٢٨- وعلمه ولا يقال مُكتسبْ   فاتْبَعْ سبيل الحق واطْرَحِ الرِّيَبْ

٢٩- حياته كذا الكلامُ السَّمعُ   ثم البَصَرْ بذا أتانا السمعُ

٣٠- فهل له إدراك أو لا؟ خلفُ   وعند قومٍ صحَّ فيه الوقفُ

العرض:

من قوله: (وقدرة..) بدأ اللقاني بعدِّ الصفات الثبوتية والتي يُسَمِّيها صفات المعاني.

وصفات المعاني تعريفها: هي التي تدلُّ على معنى زائد على الذات.

وبعضهم عرفها: بأنها كل صفة قائمة بموصوف زائدة على الذات موجبة له حكمًا[1]. وسمَّاها اللقاني أيضًا الصفات الثبوتية، وهي عنده وعند الأشاعرة المتأخرين:

القدرة، والإرادة، والعلم، والحياة، والكلام، والسمع، والبصر.

وقبل أن نتحدَّث عن الصفات الثبوتية -والتي سمَّاها اللقاني والأشاعرة صفات المعاني- نذكر ما قرَّره من المسائل المتعلقة بشرح الأبيات، وهي:

أولًا: أنَّ وصف اللَّه تعالى بالسُّلوب والإضافات والأفعال لا يقتضي ذلك ثبوت صفاتٍ له تعالى، فقال: (اعلم أنَّه لا خلاف بين الناس في وصفه

(١) تحفة المريد (ص٩٢)، وشرح الصاوي (ص ١٦٩).

تعالى بالسلوب والإضافات والأفعال ككونه تعالى واحدًا، وليس في جهة، وعليًا وعظيمًا وقبل كلِّ شيء وبعده وأولًا وآخرًا وقابضًا وباسطًا إذ لا تقتضي ثبوت صفاتٍ له تعالى)[1].

ثانيًا: أنَّ الصفات الثبوتية ليست عين الذات، ولا غير الذات، وذلك عند قوله في النظم: (ليست بغيرٍ أو بعين الذات). ولا بعضها عين بعض، تحرزًا من القول بتعدد القدماء. كما سيأتي في البيت الثاني والثلاثين.

ثالثًا: أنها ليست أعراضًا.

- وإليك توضيح معنى كل صفة من صفات المعاني عند اللقاني:

١- القدرة: صفة أزلية زائدة على الذات يتأتَّى بها إيجادُ كلِّ ممكنٍ وإعدامه على وفق الإرادة[2].

٢- الإرادة: صفة أزلية زائدة على الذات شأنها التخصيص[3]. وهي غير الأمر والرضى والعلم، وإنما الإرادة تتعلق بهنَّ تعلق عموم وخصوص.

٣- العلم: صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تنكشف[4] بها المعلومات[5]. ولا يكون علمه ناشئًا عن نظر واستدلال ولا يتجدَّدُ بعد عدم وإلا لزم منهما قيام الحادث، وما أوهم ذلك وجب تأويله بما يليق به[6].

(١) هداية المريد (ل٤٣ب).
(٢) هداية المريد (ل ٤٥أ).
(٣) نقله اللقاني عن السعد التفتازاني في شرح المقاصد (٢/ ٦٩، ٧٠).
(٤) المراد بالانكشاف هو: ظهور الشيء من غير سبق خفاء، انظر تحفة المريد (ص٩٧).
(٥) هداية المريد (ل ٤٦ ب).
(٦) هداية المريد (ل ٤٧ أ).

٤- الحياة: صفة أزلية تقتضي صحة العلم[١]، وكذا صحة القدرة والإرادة والكلام والسمع والبصر[٢]. وعلَّل اللقاني اقتضاء صفة الحياة صحة بقية الصفات السبع؛ أنَّها لو لم تكن كذلك لكان اختصاصه تعالى بهذه الصحة ترجيحًا بلا مرجِّح، ولا تُصوِّرَ قيامها بغير حي[٣].

٥- الكلام: صفة أزلية قائمة بذاته تعالى ليست بحرف ولا صوت، منزهة عن التقدم والتأخر والإعراب والبناء وهي صفةٌ واحدةٌ لا تعدُّدَ فيها، فكلامه يُطلق على الكلام النفسي القديم القائم بذاته؛ لأن الكلام القائم بالذات إمَّا أن يكون حسيًّا أو نفسيًّا، والحسيُّ لا ينبغي أن يقوم بذاته سبحانه لأنه حادث، فهو منتظمٌ من حروف لها أولٌ وآخر وبعضها يسبق بعض فتعيَّن أن يكون الكلام القائم بذاته هو الكلام النفسي الذي يقوم بالذات من معاني قديمة لا يدخلها التجزأ والانتظام كالحسيِّ[٤].

٦- السمع: صفة أزلية قائمة بذاته سبحانه تتعلق بالمسموعات أو بالموجودات فتدرك إدراكًا تامًّا لا على طريق التخيُّلِ والتوهُّم، ولا على طريق تأثر حاسَّةٍ ولا وصول هواء.

٧- البصر: صفة أزلية تتعلق بالمبصرات أو بالموجودات فتدرك إدراكًا تامًّا لا على طريق التخيُّلِ والتوهُّم، ولا على طريق تأثر حاسَّةٍ ولا وصول شعاع[٥].

---

(١) نقله اللقاني عن السعد التفتازاني في شرح العقائد (ص٥٣).

(٢) شرح الصاوي (ص١٨٠).

(٣) هداية المريد (ل ٤٧ ب).

(٤) هداية المريد (ل ٤٨أ)، تحفة المريد (ص١٠٢).

(٥) هداية المريد (ل ٤٩أ).

واللقاني يُقسِّم صفات المعاني - كما يُقسمها الأشاعرة- إلى قسمين:

القسم الأول: من حيث الدليل الدَّال عليها، فتنقسم إلى: عقلية ونقلية.

القسم الثاني: من حيث تعلقها.

القسم الأول: صفات المعاني من حيث الدليل الدَّال عليها، وهي على نوعين:

النوع الأول: ما دلَّ عليه العقل، وهي: القدرة والإرادة والعلم والحياة.

ومرادهم بدلالة العقل عليها: أنَّ المعجزة تتوقف على هذه الصفات، فلو أثبتناها بالسمع -الذي هو الوحي- لتوقف الشيء على نفسه وهذا دور، وهو ممتنع، فلزم إثباتها بالعقل[١].

النوع الثاني: ما دلَّ عليها النقل، وهي: الكلام[٢] والسمع والبصر[٣].
ومرادهم بذلك ما لا تتوقف المعجزة عليها، فيصحُّ الاستدلال بها بالسمع[٤].

القسم الثاني: من حيث تعلقها، وهي أربعة أنواع:

ومعنى التعلُّق: هو طلب صفات المعاني أمرًا زائدًا على قيامها بالذات يصلح لها[٥].

---

(١) انظر إضاءة الدُّجُنَّة مع شرحها (ص ٣٤)، وأشار الناظم والشارح إلى أنَّ بعض الأشاعرة يرى أنَّ كل صفات المعاني دلَّ عليها العقل.

(٢) هداية المريد (ل ٤٨ ب).

(٣) المصدر السابق (ل ٤٩ أ).

(٤) واللقاني استدلَّ لها بدليل عقلي، مفاده: أنَّه تعالى لو لم يتصف بها لاتَّصف بأضدادها، فوجب تنزيه الله عنه. هداية المريد (ل ٤٩ ب).

(٥) شرح إضاءة الدجُنَّة (ص ٤٠).

النوع الأول: من حيث تعلقها بالممكنات فقط، دون الواجبات والمستحيلات، وهما صفتا القدرة والإرادة، فالقدرة تعلقها تعلُّق إيجاد، والإرادة تعلقها تعلُّق تخصيص[1].

النوع الثاني: من حيث تعلقها بالواجبات والجائزات والمستحيلات، وهما صفتا العلم والكلام، فصفة العلم تعلقها تعلق انكشاف، والكلام تعلقها تعلق دلالة.

النوع الثالث: من حيث تعلقها بالموجودات، وهي صفة السمع والبصر[2].

النوع الرابع: ما لا يتعلق بشيء وهي صفة الحياة.

ومعنى الواجبات عند اللقاني: أنَّها ما لَزِمَ للَّه من الصفات النفسية والسلبية والمعاني.

والجائزات مرادفة للممكنات، وهي من الاصطلاحات التي ابتدعها الفلاسفة المنتسبون للإسلام كابن سينا، والممكن عند ابن سينا: (هو الذي ليس يمتنع أن يكون، أو لا يكون، أو الذي ليس بواجب أن يكون، وأن لا يكون)[3]. وعرفه الرازي بأنه: (الذي يقبل الوجود ويقبل العدم)[4]، وبهذا

---

(١) هداية المريد (ل ٤٥)، تحفة المريد (٩٢-٩٥).

(٢) اللقاني هنا يرى تعلق السمع والبصر ليس فقط في المسموعات والمبصَرات بل بالموجودات كافة كما هو رأي الأشعري، ومن المتأخرين السنوسي، خلافًا للسعد التفتازاني الذي يراها فقط في المسموعات والمبصرات.

شرح الصاوي (ص١٨٦-١٨٧) شرح العقائد النسفية (ص ١٠٧) شرح المقاصد (٤/ ١٣٨-١٣٩) حاشية الدسوقي (ص٩٨).

(٣) الشفا قسم الإلهيات ١/ ٣٦.

(٤) المطالب العالية (١/ ٧٢-٨١).

عرفه شيخ الإسلام ابن تيمية، لكن المتكلمين وافقوا الفلاسفة في أنَّ ممكن الوجود يكون واجب الوجود في غيره، وقد أبطل هذا شيخ الإسلام ابن تيمية.

فالممكن هو: الذي يقبل الوجود والعدم ولا يوجد إلا بموجد يوجده(١).

والمستحيلات مرادفة للممتنعات، يقول شيخ الإسلام: (الممتنع الذي لا يتصور وجوده في الخارج، وإنما يقدره الذهن تقديرًا)(٢). ويقول الغزالي: (فكل ما قدَّر العقلُ وجودَه فلم يمتنع عليه تقديره سميناه ممكنًا، وإن امتنع سميناه مستحيلًا)(٣).

وأشار اللقاني إلى أنَّ هناك صفةً ثامنة من صفات المعاني اختلف فيها الأشاعرة وهي صفة الإدراك، وهي تتعلق بالملموسات والمشمومات والمذوقات تُدرَكُ من غير اتِّصال بمحالِّها ولا تكييف بكيفياتها. فأثبتها قومٌ وذكر منهم القاضي الباقلاني وأبا المعالي الجويني، ومنعها قوم، وتوقَّف فيها قوم ذكر منهم المُقتَرَح(٤) وابن التلمساني(٥) من المتأخرين، وقال اللقاني في التوقف: (وهو أسلم وأصحُّ من الأوَّلَيْن)(٦).

النقد:

سأتناول نقد ما خالف اللقاني فيه الحق في مسألة صفات المعاني،

---

(١) منهاج السنة (١/ ٣٧٧)، ومجموع الفتاوى (٥/ ٥٤٠) درء التعارض (٨/ ١٧٢-١٧٨).

(٢) درء التعارض (١/ ٢٨٩).

(٣) تهافت الفلاسفة (ص٤٩).

(٤) مظفر بن عبدالله بن علي بن الحسين، تقي الدين المقترَح، فقيه شافعي مصري، برع في الأصول، وهو جد ابن دقيق العيد لأمّه. ولد سنة ٥٦٠هـ وتوفي ٦١٢هـ انظر طبقات الشافعية الكبرى (٨/ ٣٧٢).

(٥) عبد الله بن محمد بن علي، شرف الدين الفهري المشهور بابن التلمساني، فقيه أصولي شافعي. ولد سنة ٥٦٧هـ وتوفي ٦٤٤هـ انظر طبقات الشافعية الكبرى (٨/ ١٦٠)، والأعلام (٤/ ١٢٥).

(٦) هداية المريد (ل ٥٠).

وسيكون النقد على قسمين:

القسم الأول: نقد مذهب اللقاني والأشاعرة في صفات المعاني إجمالًا.

القسم الثاني: نقد طريقة إثبات اللقاني لهذه الصفات -كلُّ صفة على حدة- وبيان لوازم وأوجه بطلان ذلك الإثبات.

- القسم الأول: نقد مذهب اللقاني والأشاعرة في صفات المعاني إجمالًا:

* **أولًا:** أنَّ حصْرَ الصفات الثبوتية والتي يسميها -اللقاني والأشاعرة- صفات المعاني في هذه الصفات السبع مخالفٌ لمنهج القرآن والسنة، حيث وصف الله سبحانه نفسَه في آياتٍ كثيرة بأوصافِ الكمال والجلال القائمة بذاته ﷻ، ووصف نفسه بأفعال يفعلها سبحانه متى شاء. فقد وصف الله نفسه بأنه ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ الرحمن: جميع أنواع الرحمة التي يختصُّ بها سبحانه، والرحيم: رحمته الخاصة بعباده المؤمنين[١].

وقال عن نفسه: ﴿وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥] أي علوٌّ بذاته على خلقه[٢] بإجماع الصحابة والتابعين[٣].

كما وصف نفسه بقوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] أي علا وارتفع على السماوات سبحانه علوًّا وارتفاعًا يليق بجلاله وعظمته، وهذا ما يفهمه العربي من الكلام الذي نزل ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيّٖ مُّبِينٖ﴾ [الشعراء: ١٩٥][٤].

---

(١) الجامع لأحكام القرآن (١/ ١٠٥).

(٢) جامع البيان (٥/ ٤٠٦).

(٣) الإبانة (٢/ ١٧٢-١٧٣).

(٤) جامع البيان (١/ ٤٣٠).

ووصف الله نفسه في خطابه لإبليس بقوله تعالى: ﴿قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ أَسۡتَكۡبَرۡتَ أَمۡ كُنتَ مِنَ ٱلۡعَالِينَ﴾ [ص: ٧٥]، فأثبت الله لنفسه الخلق، واليد، وقال أيضًا ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيۡفَ يَشَآءُۚ﴾ [المائدة: ٦٤]، فأثبت لنفسه يدًا تبسط، وأثبت أنه يُنفق سبحانه.

وأثبت لنفسه قبض الأرض، واليمين التي يطوي بها السماوات فقال ﷻ: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدۡرِهِۦ وَٱلۡأَرۡضُ جَمِيعٗا قَبۡضَتُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطۡوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦۚ سُبۡحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشۡرِكُونَ﴾ [الزمر: ٦٧].

ووصف نفسه سبحانه بأن له وجهًا يليق بجلاله وعظمته فقال سبحانه: ﴿وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ ذُو ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧]، فكل شيء يفنى ويبقى وجهه سبحانه، قال الطبري[1]: (وذو الجلال والإكرام من نعت الوجه فلذلك رفع «ذو»، وقد ذُكر أنها في قراءة عبد الله بالياء، «ذي الجَلال والإكْرام» على أنه من نعت الربّ وصفته)[2].

وأثبت لنفسه تعالى أنه يفعل ما يشاء سبحانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَفۡعَلُ مَا يَشَآءُ﴾ [الحج: ١٨]، وحَصْرُ مشيئته سبحانه في الأزل فقط تعطيل لمطلق المشيئة التي وصف الله بها نفسه. كما أنَّه سبحانه أثبت لنفسه المشيئة في الخلق والاختيار فقال ﴿وَرَبُّكَ يَخۡلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخۡتَارُۗ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلۡخِيَرَةُۚ﴾ [القصص: ٦٨]. ووصف نفسه بأفعالٍ كثيرة كإنزال المطر والتسخير والإنبات والذرأ في آيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗۖ﴾ وقوله تعالى:

(١) محمد بن جرير بن يزيد الطبري. الإمام المفسر المشهور، العالم المشهور. صاحب التصانيف منها التفسير وتاريخ الأمم. ولد سنة ٢٢٤هـ وطلبه للعلم كان بعد الأربعين ومائتين، أكثر من الرحلة في الطلب، وتوفي سنة ٣١٠هـ انظر سير أعلام النبلاء (١٤/ ٢٦٧).

(٢) جامع البيان (٢٣/ ٣٨).

﴿يُنۢبِتُ لَكُم بِهِ ٱلزَّرۡعَ وَٱلزَّيۡتُونَ وَٱلنَّخِيلَ وَٱلۡأَعۡنَٰبَ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِۚ﴾ وقوله سبحانه: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَۖ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتُۢ بِأَمۡرِهِۦٓۚ﴾ وقوله -جل ذكره-: ﴿وَمَا ذَرَأَ لَكُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ مُخۡتَلِفًا أَلۡوَٰنُهُۥٓۚ﴾ [النحل: ١٠-١١-١٢-١٣].

فهذه صفات وأفعال ذاته وصف الله نفسه بها وأثبتها له، وفي كتابه تعالى مئات الآيات التي تدلُّ عليها وعلى غيرها من الصفات والأفعال التي لا حصر لها، فهل يصح بعد ذلك أن نقول إنَّ صفات المعاني القائمة بذات الله سبعة؟!.

ثم إنَّ السنة النبوية جاءت بصفاتٍ أثبتها رسول الله ﷺ لربه ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ۝٣ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣ - ٤].

ففي الصحيحين عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال قدم على النبي ﷺ سبي فإذا امرأةٌ من السبي تحلب ثديها تسقي إذا وجدت صبيا في السبي أخذته فألصقته ببطنها وأرضعته فقال لنا النبي ﷺ: «أترون هذه طارحة ولدها في النار؟» قلنا: لا وهي تقدر على أن لا تطرحه، فقال: «لله أرحم بعباده من هذه بولدها»[1].

وفي الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لما قضى الله الخلق كتب في كتابه فهو عنده فوق العرش إن رحمتي غلبت غضبي» وفي لفظ: «سبقت غضبي»[2].

ففي هذين الحديثين إثبات صفتي الرحمة والغضب لله كما يليق به سبحانه.

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري واللفظ له رقم ٥٩٩٩، ومسلم رقم ٢٧٥٤ (٤/ ٢١٠٩).

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري واللفظ له رقم ٣١٩٤، ومسلم رقم ٢٧٥١ (٤/ ٢١٠٧).

وأثبت النبي ﷺ أنه ينزلُ إلى سماء الدنيا في الثلث الأخير من كل ليلة فقال: «ينزلُ ربنا -تبارك وتعالى- كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر يقول من يدعوني فأستجيب له من يسألني فأعطيه من يستغفرني فأغفر له»[1].

فأثبت ﷺ لربه النزول وأخبر عنه أنه يستجيب ويُعطي ويغفر ، فهذه صفات أفعال نثبتها على وجه يليق به سبحانه كما أثبتها له رسوله ﷺ.

وأخبر ﷺ أن اللّٰه سبحانه له يد يخلق بها كما قال في حديث أبي هريرة ﷺ: «احتجَّ آدم وموسى ﷺ عند ربهما فحجَّ آدم موسى، قال موسى: أنت آدم الذي خلقك اللّٰه بيده. . »[2]، فأثبت أنَّ لربه يدًا يخلق بها ، وكذلك أثبت أنَّ لربه يدين يطوي بهما السماوات والأرض فقال: ﷺ: «يطوي اللّٰه ﷻ السموات يوم القيامة ثم يأخذهن بيده اليمنى ثم يقول أنا الملك أين الجبارون أين المتكبرون، ثم يطوي الأرضين بشماله ثم يقول أنا الملك أين الجبارون أين المتكبرون»[3]. وجاء عنه ﷺ أنه قال: «إن اللّٰه ﷻ لا ينام ولا ينبغي له أن ينام، يخفض القسط ويرفعه، يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار، وعمل النهار قبل عمل الليل، حجابه النور، - وفي رواية أبي بكر النار - لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه»[4].

---

(١) سبق تخريجه ص ١٤٠.

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري رقم ٦٦١٤. ومسلم واللفظ له رقم ٢٦٥٢ (٤/ ٢٠٤٢)، وقد جاء هذا الحديث عن أبي سعيد الخدري وجندب بن عبداللّٰه البجلي ﷺ.

(٣) حديث عبد اللّٰه بن عمر ﷺ متفق عليه واللفظ لمسلم، أخرجه البخاري رقم ٤٨١٢، ومسلم رقم ٢٧٨٨ (٤/ ٢١٤٨). وجاء من حديث أبي هريرة ﷺ أيضًا، وليس في البخاري لفظة (بشماله).

(٤) حديث أبي موسى الأشعري ﷺ أخرجه مسلم رقم ١٧٩ (١/ ١٦١)،

فأثبت ﷺ لذات ربه الوجه، وأثبت له أنه يخفض ويرفع.

وما هذه الأحاديث إلا بعضٌ من الأحاديث التي لا حصر لها في صفات الله تعالى.

وكلُّ هذه الصفات وغيرها الثابتة له في القرآن والسنة ثابتةٌ له ثبوتًا يليق بجلاله وعظمته سبحانه من غير تكييف ولا تمثيل ومن غير تحريف ولا تعطيل.

وهي أكثر من أن تحصر، ومصدرنا فيها الكتاب والسنة لا العقل ولا آراء الناس فيها، فمِن أين لأحد أن يقول إن صفات الرب سبحانه التي دلت على معنى هي محصورةٌ في سبع؟ وكيف سيعمل بنصوص الكتاب والسنة التي دلت على أكثر من هذه السبع.

فحصرُ وصف ذاته تعالى بصفات سبع تحكُّمٌ بلا دليل، وتعطيل لما دلَّت عليه النصوص من الصفات الأخرى، وحجدٌ لما أثبته الله سبحانه ورسوله ﷺ.

* ثانيًا: استدلَّ اللقاني في إثبات صفة القدرة والإرادة والعلم والحياة بالعقل فقط[1]. وهذا باطل من وجوه عديدة:

الوجه الأول: ليس العقل وحده الذي يثبت أنَّ للَّه سبحانه حياة وعلمًا وقدرةً، بل السمع أثبت هذا ودلَّ عليه، والاستدلال به ليس تبعًا، بل هو موافقٌ في دلالته لدلالة العقل.

الوجه الثاني: الاعتقاد بأنَّ العقل دلَّ على هذه الصفات الأربع وحدها

---

(١) هداية المريد (ل ١٤٨أ).

دون غيرها لله تعالى، اعتقادٌ باطل. بل دلَّ العقل أيضًا أن خالق هذا الكون ومدبِّرهُ حكيمٌ رحيمٌ، ويظهر ذلك في حكمة خالقه إذ جعل تعاقب الليل والنهار والشمس والقمر فيه من الحِكَمِ التي لا تُحصى. وكذلك رحمته سبحانه بأن جعل في مخلوقاته ما ينفع لحياة الحي منها من الهواء والأكل، وإعطائهم النعم، ودفع النقم عنهم[١].

فالعقل دلَّ على صفاتٍ أخرى لم يثبتها اللقاني كالحكمة والرحمة وحسن التدبير وغيرها. بل إن شيخ الإسلام ابن تيمية نصَّ على أن مذهب قدماء الأشاعرة في العلو أنَّه من الصفات العقلية، وأنه مذهب أبي العباس القلانسي[٢] والحارث المحاسبي[٣] وهو آخر قولي أبي يعلى[٤] وابن الزاغوني[٥] وابن كرام[٦] وعامة أهل الحديث وطوائف من أهل الكلام[٧].

الوجه الثالث: أنَّ هذا مخالفٌ لما عليه الأشاعرة الأوائل الذين يستدلُّون

---

(١) شرح العقيدة الواسطية، للعثيمين (١/ ٢٥٦).

(٢) أحمد بن عبد الرحمن القلانسي، لم يرد ذكره في كتب التراجم، ولا يعرف له تاريخ وفاة، غير أن ابن عساكر ذكر أنه من معاصري أبي الحسن- رحمه الله- لا من تلامذته. وإدراكه لا بن كلاب محتمل، له نقولات في بعض الكتب كالبغدادي حيث ذكر أنه ردَّ على النظَّام المتوفى سنة ٢٣١هـ، انظر أصول الدين للبغدادي (ص٣١٠)، الفرق بين الفرق (ص ١٤٩)، آراء الكلابية العقدية (ص ٧٣-٧٧).

(٣) الحارث بن أسد المحاسبي، سمي بذلك لكثرة محاسبته لنفسه، من أكابر الصوفية واختار مذهب الشافعية، له رد على المعتزلة، ومصنفاته كثيرة. توفي سنة ٢٤٣هـ انظر طبقات الشافعية (٢/ ٢٧٥).

(٤) محمد بن الحسين بن محمد بن الفراء، القاضي أبو يعلى، أصولي فقيه، كان شيخ الحنابلة، له إبطال التأويلات والمعتمد وغيرها. ولد سنة ٣٨٠هـ وتوفي سنة ٤٥٨هـ انظر سير أعلام النبلاء (١٨/ ٨٩).

(٥) علي بن عبيد الله بن نصر بن السري، أبو الحسن ابن الزاغوني، حنبلي متفنن، له الإيضاح في أصول الدين، ولد ٤٥٥هـ وتوفي سنة ٥٢٧هـ انظر سير أعلام النبلاء (١٩/ ٦٠٥).

(٦) محمد بن كرام بن عراق السجزي، إمام الكرامية، التقط من الأحاديث أوهاها ومن المذاهب أرداها، له مقالات حبس عليها، توفي سنة ٢٥٥هـ انظر سير أعلام النبلاء (١١/ ٥٢٣).

(٧) مجموع الفتاوى (١٧/ ٥-٢٠٥)، رسالة جواب أهل العلم والإيمان.

لهذه الصفات بالسمع كما يستدلون لها بالعقل، فالأشعري أثبت الصفات السبع بالأدلة النقلية والعقلية(١)، وكذلك الباقلاني(٢) وأبو العباس القلانسي وغيرهم.

واللقاني تبع في ذلك الرازي وبعض متأخري الأشاعرة، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية عن الأصفهاني(٣): (ولكن المصنِّف سلك في ذلك طريقة أبي عبد الله الرازي فأثبت العلم والقدرة والإرادة والحياة بالعقل وأثبت السمع والبصر والكلام بالسمع، ولم يثبت شيئًا من الصفات الخبرية وأما من قبل هؤلاء كأبي المعالي الجويني وأمثاله والقاضي أبي يعلى وأمثاله فيثبتون جميع هذه الصفات بالعقل كما كان يسلكه القاضي أبو بكر ومن قبله أبي الحسن الأشعري وأبي العباس القلانسي ومن قبلهم كأبي محمد بن كلاب والحارث المحاسبي وغيرهما وهكذا السلف والأئمة كالإمام أحمد بن حنبل وأمثاله يثبتون هذه الصفات بالعقل كما ثبتت بالسمع وهذه الطريقة أعلى وأشرف من طريقة هؤلاء المتأخرين)(٤).

ومن هنا يلزم اللقاني أن يقول بما قال به الأشاعرة المتقدمون من إثبات هذه الصفات بالسمع والعقل، كما هو عمل أئمة الإسلام الذي جعل اللقاني الخير في اتباعهم، والشر في ابتداع الخلف المتأخرين عنهم، وذلك في

---

(١) انظر رسالة إلى أهل الثغر (٢١٧)، والإبانة للأشعري (٢٢-٢٣).

(٢) الإنصاف (٣٥-٣٦).

(٣) محمد بن محمود بن محمد، شمس الدين الأصبهاني. قاض من فقهاء الشافعية، تولى قضاء منبج بالشام. له شرح على المحصول للرازي، وله العقيدة التي شرحها شيخ الإسلام ابن تيمية. إمامٌ في المنطق والكلام والجدل والأصول. توفي سنة ٦٨٨هـ انظر طبقات الشافعية (٨/ ١٠٠).

(٤) شرح الأصبهانية (ص ٢١).

البيت السابع والثلاثين بعد المائة من النظم عندما قال:

وكُلُّ خيرٍ في اتباع من سلف   وكل شرٍّ في ابتداع من خلف

واللقاني كثيرًا ما ينقل عن السعد التفتازاني، بل إنه كثيرًا ما يحتجُّ بكلامه[1]، والتفتازاني يقدم الاستدلال بالنقل على العقل في هذه الصفات الأربع وذلك في آخر كتبه التي أخرجها في العقيدة وهو كتاب تهذيب المنطق والكلام[2].

* **ثالثًا**: ذكر اللقاني ثلاث صفات دلَّ عليها السمع وهي صفة السمع وصفة البصر وصفة الكلام. وهنا أمران:

الأمر الأول: أنَّ هذا وإن كان صحيحًا إلا أنَّ السمع قد دلَّ على أكثر من هذه الصفات، فكلُّ ما ورد في السمع من الكتاب والسنة من الصفات فهي ثابتة بالسمع، وقد سبق ذكر بعضٍ منها في الوجه الأول من هذه الردود.

فماذا يعمل اللقاني بالآيات والأحاديث التي دلّت على صفات كثيرة للّه كما دلت على هذه الصفات الثلاث التي أثبتها ؟.

الأمر الثاني: أنَّ العقل دلَّ على هذه الصفات الثلاث، وليس السمع فقط، حيث إنَّه لا يتصور عليمٌ بلا سمع وبصر وكلام.

فكيف يقصر اللقاني الاستدلال عليها بالنص والعقل دلَّ عليها أيضًا؟

وهذا ما قيل في الرد السابق على قَصْرِه الاستدلال في صفات العلم والقدرة والإرادة والحياة على العقل فقط.

---

(١) ينقل اللقاني عن التفتازاني أحيانًا دون أن ينسب إليه مثل نقله تعريفات الصفات السبع ونحوها، مما أشير إليه غالبًا أنه رأي وكلام التفتازاني.

(٢) التفتازاني وموقفه من الإلهيات، عرض ونقد، عبدالله علي حسين الملا (ص ١٠٦٢).

* رابعًا: طريقة إثبات اللقاني لهذه الصفات -من خلال ما سبق- من حيث وصفها بالأزلية حقيقته تعطيل الباري سبحانه عن هذه الصفات؛ لأنَّ معنى الأزلية أن لا تقع في المستقبل.

فهو في جميعها -باستثناء صفة الحياة- ينفي تجددها فيه سبحانه بحجة حلول الحوادث؛ لأنَّ علمه بالمعلومات وإرادته التخصيص بالمرادات وكذا المسموعات والمبصَرات تقتضي تجدُّد الصفة وهذا التجدد - عند اللقاني والأشاعرة- يلزم منه أن تحلَّ الحوادث وتتجدد فيه وهذا ممتنع عندهم في الباري تعالى.

ولا شكَّ أن هذا باطلٌ ومخالف للمعقول والمنقول، إذ سمع الشيء بعد وجوده ليس كسمعه قبل وجوده، وكذا الإرادة والبصر والكلام، على ما سيأتي في كل صفة[1].

* خامسًا: اللقاني يقول بما تقول به الأشاعرة في الاستدلال على الصفات الأربع: القدرة والإرادة والعلم والحياة بالعقل، وأنَّه لو أثبتناها بالسمع لتوقَّفَت المعجزة وهي صدق الوحي على نفسها وهذا دور وهو ممتنع، فلزم إثباتها بالعقل[2]، وعبر الصاوي في شرحه عن هذه الحجة بقوله: (ما يتوقَّفُ عليه صنع العالم)[3].

ويطلان هذه الحجة وهي توقف المعجزة على الصفات على النحو الآتي:

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة (٣/ ١٠٥٤).

(٢) هداية المريد (ل٥٠أ) وانظر حاشية الأمير على شرح الجوهرة (ص ٣١).

(٣) انظر عباراته في شرح الصاوي (ص ١٧٣، ١٧٦، ١٧٨).

١- أن توقف المعجزة على إثبات الصفات يحتمل أمرين: إمَّا أن تتوقف المعجزة على معرفة الصفات أو على وجودها. وكلاهما باطل بالضرورة والنظر.

فالأول؛ لأنَّ المعجزة تقوم الحجة بها على المرسَل سواءً عرف الصفات أم لا.

والثاني؛ لأنَّ الصفات قائمة بالله سبحانه أزلًا قبل إرسال الرسل وإقامة الحجة.

وبهذا يبطل ما زعموه من الدور.

٢- إذا سلمنا جدلًا بوجود الدور في الدليل السمعي على إثبات هذه الصفات، فلزومه الدليل العقلي أولى؛ لأنَّ الدليل العقلي والنظر فيه فعل من الأفعال متوقف على تلك الصفات.

٣- إذا ثبت وجود الله تعالى عند اللقاني والأشاعرة بالشرع، والعقل فاهم ومؤيِّدٌ لذلك فيلزمهم أن يقولوا ذلك في إثبات صفاته[١].

٤- أنَّ السعد الذي ينقل عنه اللقاني كثيرًا أجاب عن هذه الشبهة بقوله: (وربما يجاب بمنع التوقف، فإنه إذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما أخبروا به، وإن لم يخطر بالبال كون المرسِل عالمًا)[٢].

وهو قد استدلَّ لهذه الصفات بالسمع في كتابه العقائد النسفية[٣].

---

(١) انظر إضاءة الدُّجُنَّة مع شرحها (ص ٣٤)، الشرح الجديد على جوهرة التوحيد، العدوي (ص ١٤)، منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله (٢/ ٥٠٤-٥٠٥).

(٢) شرح المقاصد (٢/ ٨٨).

(٣) شرح العقائد النسفية (ص ٣٦).

- القسم الثاني: نقد طريقة إثبات اللقاني لهذه الصفات -كلُّ صفة على حدة- وبيان لوازم وأوجه بطلان هذا الإثبات:

سأناقش طريقة إثبات اللقاني لصفات المعاني على وجه التفصيل، مبينًا أوجه إبطال إثباته لها وما يلزم من لوازم على ذلك.

١- صفة القدرة:

سبق تعريف اللقاني لصفة القدرة، وذكر أنَّ القدرة يتأتى الإيجاد بها على وفق الإرادة. وعرفها السعد بأنها: صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها[١].

واللقاني يرى أن القدرة صفة أزلية لا تقع ولا تتجدد في المستقبل.

ونقل اللقاني كلام السعد في صفة القدرة: (وإنما وجبت له تعالى لأنه صانع قديم له مصنوع حادث، وصدور الحادث عن القديم إنما يتصور بطريق القدرة دون الإيجاب، وإلا يلزم تخلف المعلول عن تمام عِلَّته حيث وجدت في الأزل العلة دون المعلول)[٢].

ينقل اللقاني كلام السعد ليُدلِّل على صفة القدرة التي ثبتت عنده بالعقل[٣].

وعند اللقاني -و الأشاعرة- أنَّ تعلق القدرة بالممكنات لأنها تقبل الوجود والعدم، أمَّا تعلقها بالواجبات والمستحيلات فباطل؛ لأنَّ الأول لا يقبل العدم والثاني لا يقبل الوجود.

---

(١) شرح العقائد النسفية (ص ٤٠).

(٢) هداية المريد (ل ١٤٥أ)، انظر شرح المقاصد (٢/ ٨٠).

(٣) انظر أوجه الأدلة العقلية عند التفتازاني في شرح المقاصد (٢/ ٨١-٨٢).

وهذا التعلُّق بالممكنات عندهم على نوعين:

تعلُّقٌ صلوحي قديم، وهو: صلاحيتها في الأزل للإيجاد والإعدام فيما لا يزال.

تعلُّقٌ تنجيزي حادث يتعلق بالقدرة فيما لا يزال بالممكنات إيجادًا وإعدامًا وخلقًا ورزقًا[1].

والمراد بتأثير القدرة: عند الأشاعرة الإيجاد، وعند الماتريدية جَعْلُ المقدور ممكنًا وجوده أما إيجاده فهذا أثر التكوين.

النقد:

اللقاني يُرجع المقدورات إلى اللّه سبحانه حيث يقول عند صفة القدرة (وقد نبهنا فيما سلف على وجوب استناد جميع الحوادث إليه تعالى بالاختيار)، وهي إرادته القديمة سبحانه، وكذلك قدرته. فعلى هذا إمَّا أن تكون المقدورات أزليةً، وهذا باطل لاتفاقنا على أنها لم توجد أزلًا.

وإمَّا أنَّها محدثة تعلقت بمخصِّص متجدِّد، وهذا ما جعل الأشاعرة يقولون بأن هناك تعلقًا تنجيزيًا حادثًا للقدرة، وقصدهم بذلك: هو تجدد تعلق القدرة بالمراد.

واللقاني لم يُصرِّح في شرحه بالقول بالتعلّق التنجيزي، لكنه قال بنفي تخلف العلة عن المعلول، وهو مفهوم التعلّق التنجيزي الذي أوضحه البيجوري[2].

---

(١) تحفة المريد (ص ٩٢-٩٣)، تحقيق المقام على كفاية العوام (ص ٤٥).

(٢) تحفة المريد (ص ٩٢-٩٥).

وبين شيخ الإسلام ابن تيمية بطلان مرادهم بالتعلّق هذا، ونقل عن الفلاسفة ذلك حيث يقول: (وكثير من العقلاء يقول: إن هذا فساده معلوم بالاضطرار، حتى قال أبو البركات: ليس في العقلاء من قال بهذا. وما عَلِمَ أنه قول طائفة كبيرة من أهل النظر والكلام.

وبطلانه من جهات: من جهة جعل إرادة هذا غير إرادة ذاك، ومن جهة أنه جعل الإرادة تخصص لذاتها، ومن جهة أنه لم يجعل عند وجود الحوادث شيئًا حدث حتى تخصص أو لا تخصص. بل تجددت نسبة عدمية ليست وجودًا، وهذا ليس بشيء، فلم يتجدد شيء. فصارت الحوادث تحدث وتتخصص بلا سبب حادث، ولا مخصص)[1].

وهذا التعلّق إمّا أن يكون أمرًا وجوديًا أو عدميًا. فإن كان عدميًا - وهو قول الرازي والسعد[2]- فليس هناك تعلّقٌ ولا تجدّد لأنَّ العدم لا شيء.

وإن كان وجوديًا فيلزمهم إثبات قدرة فعلية مستقبلية[3]، فلا توصف القدرة بالأزلية فقط.

٢- صفة الإرادة:

يرى اللقاني أن الإرادة صفة في الأزل شأنها تخصيص المرادات.

ويفرق اللقاني بين القدرة والإرادة في قوله عن صفة الإرادة: (ويُنبَّه على مغايرتها للقدرة أن نسبة القدرة إلى الطرفين على السواء بخلافها)، أي أنَّ

---

(١) مجموع الفتاوى (١٦/ ٣٠٢).

(٢) شرح إضاءة الدجنة (ص ٤٠-٤١).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٢٨٣)، رسالة في الصفات الاختيارية (٢/ ١٧). وانظر منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله (٢/ ٥٠٦- ٥١٠).

الإرادة صفة ترجِّح أحد طرفي المقدور من الفعل أو الترك على الآخر، بينما نسبة القدرة إلى الطرفين على حد سواء[١].

ويرى أن الإرادة تتعلق بالممكنات كالقدرة، لكنها فارقت القدرة بما سبق من ترجيح أحد طرفي المقدور على الآخر وهو المراد.

والإرادة لها تعلق تنجيزي قديم، وهو المخصص للمراد في الأزل، وحادث وهو تخصيص الشيء عند إيجاده[٢].

وبأزلية الإرادة عند اللقاني وتخصيصها في الأزل تكون الإرادة غير واقعة في المستقبل. ويكون هذا التعلُّق هو بين الإرادة والمراد كما هو بين القدرة والمقدور.

النقد:

قدم الإرادة وأزليتها لله تعالى حق لا شك فيه، وقدمها لا يدل على قدم المرادات، بل المرادات حادثة وهذا حقٌّ أيضًا.

لكن وصف الأزلية إذا كان ينفي تجدُّد إرادة الله تعالى في المستقبل عند حدوث المرادات وإنما هو التعلق فهذا باطل، كما سبقت الإشارة إليه، إذ أنَّ هذا التعلّق إمَّا أن يكون أمرًا وجوديًّا أو عدميًّا، فإن كان عدميًّا - وهو قول الرازي والسعد[٣]- فليس هناك تعلّقٌ ولا تجدّد لأنَّ العدم لا شيء، وإن كان

---

(١) هداية المريد (ل ٤٥ب)، شرح المقاصد (٢/ ٩٤).

(٢) تحفة المريد (ص ٩٥)، ويرى البيجوري أنَّ التعلق التنجيزي قديم، وليس هناك تنجيزي حادث وإنما هو ظهور التعلق التنجيزي القديم في الإرادة. وهذا غير مستقيم إذ أنَّ هذا الظهور لا فرق بينه وبين التعلق التنجيزي الحادث في صفة القدرة والذي قال به البيجوري.

(٣) شرح إضاءة الدجنة (ص ٤٠-٤١).

وجوديًا فيلزمهم حدوثه وإثبات إرادة فعلية مستقبلية[١]، فلا توصف الإرادة بالأزلية فقط، بل هي أزلية تحدث في المستقبل متى ما أراد الله سبحانه كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠].

وبه يندفع أيضًا قول الفلاسفة القائلين بقدم العالم وبترجيح أحد الأمرين بلا مرجِّح.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (أنَّه لم يزل مريدا بإرادات متعاقبة، فنوع الإرادة قديم وأما إرادة الشيء المعين فإنما يريده في وقته. وهو سبحانه يقدر الأشياء ويكتبها ثم بعد ذلك يخلقها، فهو إذا قدرها علم ما سيفعله وأراد فعله في الوقت المستقبل لكن لم يرد فعله في تلك الحال فإذا جاء وقته أراد فعله فالأول عزم والثاني قصد)[٢].

ويقول أيضًا (نفس تسليم الإرادة للمفعول يستلزم حدوثه، بل تسليم كون الشيء مفعولًا يستلزم حدوثه، فأمَّا مفعولٌ مرادٌ أزليٌ لم يزل ولا يزال مقارنًا لفاعلِهِ المريد له الفاعل له بإرادة قديمة وفعل قديم؛ فهذا مما يعلم جمهور العقلاء فساده بضرورة العقل.

وحينئذ فبتقدير أن يكون الباري لم يزل مريدا لأن يفعل شيئًا بعد شيء يكون كل ما سواه حادثا كائنا بعد أن لم يكن وتكون الإرادة قديمة بمعنى أن نوعها قديم وإن كان كل من المحدثات مرادًا بإرادة حادثة)[٣].

ومسألة تجدُّد الصفات ووصفها بالأزلية ذكر شيخ الإسلام -قبل كلامه

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٢٨٣)، رسالة في الصفات الاختيارية (٢/ ١٧). وانظر منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله (٢/ ٥٠٦- ٥١٠).

(٢) مجموع الفتاوى (١٦/ ٣٠٣).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٩/ ١٢٩).

السابق- أنها من محارات النظار ؛ لأنَّ شبهة حلول الحوادث أوصلت اللقاني -والأشاعرة- إلى تعطيل حقيقة هذه الصفات في المستقبل، وقد سبق الحديث عنها وبيان بطلانها .

وفي نسبة المرادات إلى الله تعالى نقل اللقاني عن السعد قوله : (ومذهب أهل الحق أن كل ما أراد الله تعالى فهو كائن وأن كل كائن فهو مراد له وإن لم يكن مرضيًا ولا مأمورًا به، وهذا ما اشتهر عن السلف أن ما شاء الله كان ومالم يشأ لم يكن)[1] .

وهذا حق وصواب؛ وأنَّ هذا داخلٌ في قوله تعالى : ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الزمر: ٦٢]، لكن لا تضاف الشرور وتُنسب إلى الله وحده تأدبًا معه، (ولهذا لا يجيء في كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ إضافة الشر وحده إلى الله ؛ بل لا يذكر الشر إلا على أحد وجوه ثلاثة : إما أن يدخل في عموم المخلوقات فإنه إذا دخل في العموم أفاد عموم القدرة والمشيئة والخلق وتضمن ما اشتمل عليه من حكمة تتعلق بالعموم، وإما أن يضاف إلى السبب الفاعل، وإما أن يحذف فاعله)[2] .

٣- صفة العلم :

فسَّر اللقاني العلم بأنَّه صفة قائمة بالله تعالى أزلية تنكشفُ بها المعلومات عند تعلقها بها .

واستدلَّ لها في الشرح[3] بدليلين :

---

(١) هداية المريد (ل٤٥ب)، انظر شرح المقاصد (٢/ ٩٧).

(٢) مجموع الفتاوى (٨/ ٩٤).

(٣) وهي بعض أدلة السعد التفتازاني في شرح المقاصد (٢/ ٨٧)، حيث ذكر الدليل الأول : أنَّ نفي العلم=

أولهما: (أنَّ اللَّه فاعل فعلًا محكمًا متقنًا وكل من كان كذلك فهو عالم).

ثانيهما: (أنه فاعل بالقصد والاختيار، ولا يُتصوّر ذلك إلا بالعلم)[1].

وبيّن أن الدليل الثاني أقوى من الأول لما يَرِدُ عليه من أنه يجوز أن يُوجِد الباري موجودًا تستندُ إليه تلك الأفعال المحكمة المتقنة، وهذا الإيرادُ باطل سآتي على نقضه.

وهذه الصفة عند اللقاني تقتضي علمًا واحدًا أزليًا لا يتعدَّدُ ولا يتجدَّدُ، والمعلوم عنده قد يكون موجودًا أو معدومًا، لا تكثر فيه، والتكثر والتجدُّد يكون في متعلقات العلم.

وقد قال بعض الأشاعرة بأن التغير يحصل للعلم عند تغير المعلوم، فتغيره من العدم إلى الوجود يلزم منه تغير العلم، كما قال به أبو الحسين البصري[2][3].

وقول اللقاني في البيت (ولا يقال مكتسب)، كلامٌ حق، إذ أنَّ علم اللَّه سبحانه ليس مكتسبًا لأنَّ العلم المكتسب مسبوق بالجهل بالمعلوم. وعلمُ اللَّه ليس مكتسبًا هو قول أهل السنة والجماعة، وقول الأشاعرة[4].

= وصف بالجهل واللَّه منزه عن ذلك. ثم ذكر الدليلين اللذين ذكرهما اللقاني.

و قد أورد السعد على الدليل الثاني عنده -الأول عند اللقاني- بعض الاعتراضات التي تَرِدُ على هذا الدليل ومقدمتيه الكبرى والصغرى وأجاب عنها في نفس الموضع من شرح المقاصد.

(١) هداية المريد (ل٤٦ب)، (ل٤٧أ).

(٢) محمد بن علي الطيب، أبو الحسين البصري. أحد أئمة المعتزلة، من كتبه المعتمد في أصول الفقه، وشرح الأصول الخمسة. توفي سنة ٤٣٦هـ انظر الأعلام (٦/ ٢٧٥).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٢٠٨).

(٤) الإنصاف (ص١٤)، حاشية الدسوقي على أم البراهين (ص ١٠٨)، انظر التفتازاني وموقفه من الإلهيات (ص ١٠٥٣).

النقد:

استدلال اللقاني على صفة العلم بالدليل الأول وهو أنَّ اللَّه فاعل فعلًا محكمًا متقنًا ومن كان كذلك فهو عالم؛ استدلالٌ صحيحٌ.

ومن الأدلة العقلية التي يُستدلُّ بها على صفة العلم ولم يذكرها اللقاني ما ذكره شيخ الإسلام: (أن إيجاده للأشياء هو بإرادته كما سيأتي والإرادة تستلزم تصور المراد قطعًا، وتصور المراد هو العلم فكان الإيجاد مستلزما للإرادة والإرادة مستلزمة للعلم فالإيجاد مستلزم للعلم)[1].

لكن ما أورده اللقاني عن الدليل الأول من أنه يجوز إيجاد موجِد تستندُ إليه تلك الأفعال المحكمة، لا يَرِدُ على الدليل المذكور بل هو إيراد ساذج؛ لأن هذا الموجِد الثاني لا بد له من موجِدٍ أول، والموجِد الأول هو اللَّه تعالى، وهو أمرٌ بدهي.

والنقل جاء بما دلَّ عليه الدليل العقلي من أنَّ اللَّه تعالى أخبر عن نفسه بأنه عليم سبحانه كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩]، وقوله سبحانه: ﴿وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [طه: ٩٨] وقوله تعالى: ﴿لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الطلاق: ١٢]، وغيرها من الآيات.

لكن اللقاني لم يستدل بالنقل هروبًا من الدَّور الذي زعمه المتكلمون في إثبات الصفات العقلية بالنقل، وقد سبق بيان بطلانه.

وإثبات اللقاني لصفة العلم علمًا شاملًا غير متناهٍ لا كثرة فيه ولا تعدد هو نفيٌ للعلم من حيث لا يكون له نعت ولا صفة في المستقبل، وهذا بناءً على

(١) شرح العقيدة الأصفهانية (ص ٣٤٤).

حجة نفي حلول الحوادث بالله تعالى والتي نفوا بها الصفات الاختيارية.

وهذا مخالفٌ لصريح القرآن الكريم الذي دلَّ على علم الله تعالى للشيء كائنًا بعد وجوده مع علمه السابق به قبل وجوده، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾ [البقرة: ١٤٣]، وقوله ﷻ: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٢]. وغيرها من الآيات التي يقول فيها شيخ الإسلام ابن تيمية: (وعامة من يستشكل الآيات الواردة في هذا المعنى كقوله ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾ و﴿حَتَّىٰ نَعْلَمَ﴾ يتوهم أنَّ هذا ينفي علمه السابق بأن سيكون، وهذا جهل فإن القرآن قد أخبر بأنه يعلم ما سيكون في غير موضع، بل أبلغ من ذلك أنه قدر مقادير الخلائق كلها وكتب ذلك قبل أن يخلقها، فقد علم ما سيخلقه علمًا مفصلا وكتب ذلك وأخبر بما أخبر به من ذلك قبل أن يكون، وقد أخبر بعلمه المتقدم على وجوده، ثم لما خلقه علمه كائنًا مع علمه الذي تقدم أنه سيكون، فهذا هو الكمال، وبذلك جاء القرآن في غير موضع بل وبإثبات رؤية الرب له بعد وجوده، كما قال تعالى: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾..)[1].

والتكثر والتغير (هما لفظان مجملان فذاك لا يستلزم تكثر الآلهة بل الرب إله واحد وإنما يستلزم تكثر علمه وكلماته وهذا حق وهو من أعظم كمالاته..)[2].

ويرد ابن تيمية خصوصًا على شبهة التكثر في صفة العلم: (وإن قيل مراده

---

(١) الرد على المنطقيين (ص ٤٦٤، ٤٦٥).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ٧٧).

أن العلم يلزم منه التغير أو التكثر؛ فيقال له معلوم أن هذا اللازم لفعله المتكثرات والمتغيرات ألزم فإن فعله للمتكثرات والمتغيرات يلزم منه قيام معان في ذاته فليس ذلك نقصًا ولا يكون في علمه بها مع هذه اللوازم نقص، وإن قيل بل فعله للمتغيرات والمتكثرات لا يلزم منه قيام معان متكثرة متغيرة في ذاته؛ فيقال إن كان هذا حقًا فعلمه بها أولى أن لا يلزم منه قيام معان متكثرة متغيرة فإنه من المعلوم بصريح العقل أن اقتضاء الأفعال المتكثرة والمتغيرة للتعدد والتجدد في الذات الفاعلة أولى من اقتضاء المعلومات المتكثرة والمتغيرة للتعدد والتجدد في الذات)[1].

وتسمية هذا العلم تغيرًا أو حلولًا لا يمنع من القول به مادام يدلُّ عليه القرآن والسنة، وهو كمال لله تعالى لا نقص فيه[2].

وفي قول اللقاني: (تنكشفُ بها المعلومات عند تعلقها به)، يجاب عن هذا التعلق كما قيل في القدرة والإرادة، إذ أنَّه إمَّا أن يكون أمرًا وجوديًا أو عدميًا. فإن كان عدميًا فليس هناك تعلّقٌ ولا تجدّد لأنَّ العدم لا شيء. وإن كان وجوديًا فيلزمهم إثبات العلم في المستقبل.

٤- صفة الحياة:

نقل اللقاني تعريف صفة الحياة عن السعد التفتازاني بأنها صفة أزلية تقتضي صحة العلم[3]، وأضاف أنها تقتضي أيضًا صحة القدرة والإرادة والكلام والسمع والبصر[4].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ٢٩).

(٢) موقف ابن تيمية من الأشاعرة (٣/ ١٠٥٨).

(٣) انظر شرح المقاصد (٢/ ٦٩، ٧٠).

(٤) شرح الصاوي (ص١٨٠).

وعلَّل اللقاني اقتضاء صفة الحياة صحة بقية الصفات السبع؛ أنَّها لو لم تكن كذلك لكان اختصاصه تعالى بهذه الصحة ترجيحًا بلا مرجّح، ولا تُصوِّرَ قيامها بغير حي[١].

والكلابية والأشاعرة والماتريدية لا يقولون بأن لصفة الحياة تعلقات كما هي في الصفات الأخرى، ومعنى هذا أنها عندهم صفة لازمة للَّه تعالى غير متعدية.

النقد:

تعريف صفة الحياة عند اللقاني تعريف صحيح وقد دلَّ عليه العقل الصحيح، وإذعان النفس أنَّ العلم والقدرة والإرادة لا تقوم إلا بالحي ظاهر.

يقول ابن تيمية: (وأما قوله والدليل على أنه حي علمه وقدرته لاستحالة قيام العلم والقدرة بغير الحي فهذا دليل مشهور للنظار يقولون قد علم أن من شرط العلم والقدرة الحياة فإن ما ليس بحي يمتنع أن يكون عالما إذ الميت لا يكون عالما والعلم بهذا ضروري)[٢].

هذا هو الدليل الذي ذكره اللقاني، لكنه لم يستدلّ بأدلة السعد التي ذكرها ومنها الأدلة النقلية كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥] وقوله تعالى: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَيِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِۦ﴾ [الفرقان: ٥٨][٣].

---

(١) هداية المريد (ل ٤٧ ب).

(٢) شرح العقيدة الأصفهانية (ص ٣٩٥).

(٣) والسعد ذكر دليلين عقليين آخرين لم يذكرهما اللقاني، هما:
أن الحياة صفة كمال، والخلو عنها نقص، والله منزه عن هذا النقص.
دليل فعله وخلقه، إذ يستحيل منه تعالى أن يخلق الخلق وهو غير حي.
انظر شرح المقاصد (٢/ ٩٧).

٥- صفة الكلام:

إثبات الكلام النفسي لله تعالى هي من خصائص المذهب الأشعري، إذ إنه لم يقل بهذا القول إلا الأشعرية الذين أخذوه من الكلابية، وهي المسألة التي يختصُّ أن يكون بها الرجل أشعريًا[١].

وصفة الكلام عند اللقاني هي:

صفة أزلية قائمة بذاته تعالى ليست بحرف ولا صوت، منزهة عن التقدم والتأخر والإعراب والبناء وهي صفةٌ واحدةٌ لا تعدُّدَ فيها فهو نفس الأمر والنهي والخبر والاستفهام، فكلامه يُطلق على الكلام النفسي القائم بذاته ولا يكون إلا قديمًا.

وحجة اللقاني في ذلك هي أنَّ الكلام القائم بالذات إمَّا أن يكون حسيًا أو نفسيًا، والحسيُّ لا ينبغي أن يقوم بذاته سبحانه لأنه منتظمٌ من حروف لها أولٌ وآخر، بعضها يسبق بعض ويدخلها التعاقب والتأليف وهذه تقوم بالحادث والله منزه عن أن يقوم به حادث[٢].

وعرَّف اللقاني الكلام النفسي بأنه: معانِ الأمر والنهي والنداء والإخبار وغيرها التي تقوم بالنفس ولا تختلف باختلاف العبارات ولكن يعبّر عنها

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة (٣/ ١٢٥٣).

ويقول شيخ الإسلام في ذلك: (وإلا فسائر المسائل ليس لابن كلاب والأشعري بها اختصاص، بل ما قالاه قاله غيرهما؛ إمَّا من أهل السنة والحديث، وإما من غيرهم بخلاف ما قاله ابن كلاب في مسألة الكلام واتبعه عليه الأشعري فإنه لم يسبق ابن كلاب إلى ذلك أحد ولا وافقه عليه أحد من رؤوس الطوائف وأصله في ذلك هي مسألة الصفات الاختيارية ونحوها من الأمور المتعلقة بمشيئته وقدرته تعالى هل تقوم بذاته أم لا) انظر دره تعارض العقل والنقل (٢/ ٩٨، ٩٩).

(٢) هداية المريد (ل ٤٨أ)، تحفة المريد (ص١٠٢).

بالكلام الحسيّ.

ثم ذكر اللقاني أدلة نقلية ولغوية على إطلاق الكلام على ما يقوم بالنفس من معانٍ، بما يلي:

١- قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ [المجادلة: ٨].

٢- قول عمر ﷺ: (زَوَّرْتُ في نفسِي مقالة) في حديث السقيفة[١].

٣- قول الأخطل النصراني[٢]:

إنَّ الكلام لفي الفؤادِ وإنما جُعل اللسان على الفؤاد دليلا

واللقاني يرى أن المتكلِّم هو من قام به الكلام لا من أوجده في محل.

وقول اللقاني هو قول الأشاعرة أن الكلام يطلق على المعنى النفسي وأنَّ الحروف والأصوات دليل عليه، وهو قول أبي الحسن الأشعري[٣] وعامة الأشاعرة.

ومن الأشاعرة من ذهب إلى أنَّ الكلام النفسي القائم بالله تعالى هو المعنى واللفظ، ومن هؤلاء العضد الإيجي، وذكر أنَّ هذا ما يجب حمل كلام أبي الحسن عليه[٤]، ومال إليه بعض المتأخرين[٥].

---

(١) أخرجه البخاري رقم ٦٨٣٠. واللفظ الوارد عن عمر (زَوَّرْتُ مقالة أعجبتني).

(٢) غياث بن غوث بن الصلت، يلقب بالأخطل، نصراني من نصارى الحيرة بالعراق. من أشعر شعراء عصره، اشتهر في عهد بني أمية في الشام. ولد سنة ١٩هـ وتوفي سنة ٩٠هـ انظر الأعلام (٥/ ١٢٣).

(٣) نهاية الإقدام (ص٣٢٠).

(٤) شرح المواقف (٣/ ٨٥-٨٦)، شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية (٢/ ٢٣٣-٢٣٨).

(٥) كالسعد التفتازاني والجلال الدواني وملا أحمد ورمضان أفندي والكستلي والثلاثة الأخيرين لهم حواشي على العقائد النسفية، انظر المصادر السابقة، والتفتازاني وموقفه من الإلهيات (ص ١٢٠٦).

وهذا القول للقاني هو قول الأشاعرة في أنَّ الألفاظ والحروف دالة على كلام الله، وليست هي كلام الله حقيقة، والكلام الحقيقي: هو المعنى النفسي القائم به سبحانه، ولذا يقول الأشاعرة: إن القرآن ليس هو كلام الله بل هو عبارة[1] عن المعنى النفسي القائم بالله.

وفي موضعٍ آخر من شرح النظم اضطرب اللقاني في هذه المسألة وقال بأنَّ حقيقة كلام الله مشترك بين المعنى القائم بالنفس وبين اللفظ، أي أنَّ كلام الله يُطلق على اللفظ أيضًا من باب الاشتراك مع المعنى القائم بالنفس.

وبقول اللقاني عن صفة الكلام أنه (لا يكون إلا قديمًا) نفيٌ لأن يتعلق بالمشيئة أو يتجدَّد كما هو مذهبه في الصفات السبع.

فتحصّل لنا من هذا العرض لمذهب اللقاني في صفة الكلام عدة مسائل:

أولًا: أن كلام الله يطلق على المعنى النفسي القائم بالله، ويطلق على الألفاظ مجازًا، وليس هو حروفٌ وأصوات.

ثانيًا: أنَّ كلام الله تعالى معنى واحد لكنه قد يتعدد في الأزل بأن يكون أمرًا ونهيًا وخبرًا.

ثالثًا: نفي أن يكون الله متكلمًا بمشيئته فيتكلم متى شاء كيف شاء.

النقد:

يتوجه نقد مذهب اللقاني - والأشاعرة- في صفة الكلام على فساد قولهم

---

(١) والماتريدية الأوائل يقولون حكاية أو عبارة، والأشاعرة يقولون عبارة لما في لفظ الحكاية من إيهام المشابهة، نقل ذلك أبو المعين النسفي عن أبي الحسن الأشعري والقلانسي، وذكر أنَّ الماتريدية المتأخرين سلكوا مسلك الأشاعرة. انظر تبصرة الأدلة (١/ ٣٩٤-٣٩٥).

من أصله في حقيقة هذه الصفة وعلى اللوازم الباطلة التي تلزم الأخذ بها.

ويتوجه النقد لهم في إثبات صفة الكلام -على ضوء المسائل الثلاث السابقة- على النحو الآتي:

- الرد على المسألة الأولى وهي: أنَّ كلام اللَّه معنى نفسي قائم بذاته وليس بحرف ولا صوت:

أولًا: أنَّ الكلام في الحقيقة يطلق على اللفظ والمعنى جميعًا وليس على المعنى فقط، أو اللفظ فقط، وقد أجمع أهل العربية أن ما عدا الحروف والأصوات ليس بكلام حقيقةً[1].

ثانيًا: الكلام في القرآن والسنة يراد به اللفظ والمعنى. فالقول بأنَّ الكلام هو المعنى الذي قام في نفس الباري تفسير مخالفٌ للكلام الذي دلَّ عليه الكتاب والسنة، مثل قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، حيث يستحيل أن يسمع الكافر معنى كلام اللَّه النفسي دون الألفاظ، مما يدلّ على أنَّ المراد هو سماع الألفاظ التي تحتوي على المعنى.

وكذلك قوله: ﷺ: «**إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس**»[2]، والعلماءُ متفقون على أنَّ الرجل إذا تكلَّم في الصلاة بطلت صلاتهُ، كما هم مجمعون على أنَّه إذا قام في قلبه من معانِ النفس دون التلفظ لا تبطل صلاته[3].

---

(١) الحجة في بيان المحجة (١/ ٣٩٩).

(٢) حديث معاوية بن الحكم السلمي أخرجه مسلم رقم ٥٣٧ (١/ ٣٨١).

(٣) شرح الطحاوية لابن أبي العز (٢٠٠-٢٠١).

وكذلك قوله ﷺ: «إنَّ اللَّه تجاوز عن أمتي ما حدثت به أنفسها ما لم تعمل أو تتكلم»[١]، ففيه دلالة على أن حديث النفس وما قام بالنفس من معانٍ ليس بكلام.

فالحقيقة الشرعية تدلُّ على أنَّ صفة الكلام تدلُّ على الألفاظ والمعاني.

يقول ابن أبي العز الحنفي[٢]: (فلفظ القول والكلام وما تصرف منهما من فعل ماض ومضارع وأمر واسم فاعل إنما يعرف في القرآن والسنة وسائر كلام العرب إذا كان لفظًا ومعنى ولم يكن في مسمى الكلام نزاع بين الصحابة والتابعين لهم بإحسان وإنما حصل النزاع بين المتأخرين من علماء أهل البدع ثم انتشر.

ولا ريب أن مسمى الكلام والقول ونحوهما ليس هو مما يحتاج فيه إلى قول شاعر فإن هذا مما تكلم به الأولون والآخرون من أهل اللغة وعرفوا معناه كما عرفوا مسمى الرأس واليد والرجل ونحو ذلك)[٣].

* ثالثًا: استشهد اللقاني بأدلة نقلية ولغوية على صحة مذهبه في الكلام النفسي.

والجواب عنها:

١- أمَّا قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ لَوۡلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُۚ﴾ [المجادلة: ٨].
فالمراد هنا أنهم قالوا ذلك بأنفسهم سِرًّا، وهذا الذي قاله أهل التفسير في قصة

---

(١) حديث أبي هريرة متفق عليه، أخرجه البخاري واللفظ له رقم ٥٢٦٩، ومسلم رقم ١٢٧ (١/ ١١٦).

(٢) علي بن علي بن محمد بن أبي العز، الحنفي. فقيه قاض، تولى قضاء دمشق ثم مصر. من كتبه شرح العقيدة الطحاوية. ولد سنة ٧٣١هـ وتوفي سنة ٧٩٢هـ. انظر الدرر الكامنة (٣/ ٨٧).

(٣) شرح الطحاوية (ص ٢٠٢).

دعاء اليهود بالسام على النبي ﷺ[١].

ثم إنَّ اللَّه قيده بالنفس، والتقييد هنا ينافي الدلالة المطلقة للكلام، والدليل قوله: ﷺ: «إنَّ اللَّه تجاوز عن أمتي ما حدثت به أنفسها ما لم تعمل أو تتكلم»، فقوله: (أو تتكلم) دليل على أن حديث النفس ليس هو الكلام المطلق[٢].

وللأشاعرة أدلة أخرى من القرآن يستدلون بها على مثل هذا قد أجاب عنها شيخ الإسلام ابن تيمية في مواضع من كتبه[٣].

٢- وقول عمر رضي الله عنه: (زَوَّرْتُ في نفسِي مقالة).

المراد بالتزوير هنا تهيئة الكلام وتحسينه وتجميله، قاله أهل اللغة: (قال أبو زيد: التزوير: التزويق والتحسين قال الأصمعي: التزوير: تهيئة الكلام وتقديره)[٤].

وعلى هذا يكون كلام عمر هنا تهيئةً لما سيقوله لأبي بكر، يقول شيخ الإسلام (فعلم أنه لا يكون قولًا إلا إذا قيل باللسان، وقبل ذلك لم يكن قولًا، لكن كان مقدرًا في النفس يراد أن يقال، كما يقدر الإنسان في نفسه أنه يحج وأنه يصلي، وأنه يسافر، إلى غير ذلك، فيكون لما يريده من القول والعمل صورة ذهنية مقدرة في النفس)[٥].

---

(١) جامع البيان (٢٣/ ٢٣٩)، تفسير القرآن العظيم (٨/ ٤٣).

(٢) مجموع الفتاوى (١٥/ ٣٥).

(٣) انظر مجموع الفتاوى (١٥/ ٣٥-٣٦)، التسعينية (٢/ ٦١٢ وما بعدها).

(٤) تاج العروس (١٣/ ١٦٤).

(٥) مجموع الفتاوى (٧/ ١٣٧).

٣- وأمّا قول الأخطل النصراني:

إنَّ الكلام لفي الفؤادِ وإنما جُعل اللسان على الفؤاد دليلا

فالجواب عن هذا البيت من وجهين:

الوجه الأول: أنَّ هذا البيت مشكوكٌ في صحته، فقد شكَّك في نسبته إمام في اللغة وهو محمد ابن الخشاب البغدادي[١][٢].

الوجه الثاني: على فرض صحة نسبة البيت إلى الأخطل النصراني. فالبيت لا يخلو من أمور:

أولًا: أن يكون هذا البيت على مذهبه النصراني الذين يجعلون كلمة الله هي عين عيسى عليه السلام[٣]. فكيف يستقيم لبرهان الدين اللقاني والأشاعرة أن يستدلُّوا بكلام رجل من غير ملتهم فيما هو من دينه وملته، وقد سبق قول ابن أبي العز: (ولا ريب أن مسمى الكلام والقول ونحوهما ليس هو مما يحتاج فيه إلى قول شاعر فإن هذا مما تكلم به الأولون والآخرون من أهل اللغة وعرفوا معناه كما عرفوا مسمى الرأس واليد والرجل ونحو ذلك)[٤].

الثاني: أنه قال قبل هذا البيت:

لا يُعجبنَّك من خطيب خطبة حتى يكون مع الكلام أصيلا[٥]

فهذا البيت يدلُّ على أنَّ الكلام مشتملٌ على اللفظ، فلم يأخذ به اللقاني وهو ومخالف للبيت الثاني. كما أنَّه يدل في قوله: (حتى يكون مع الكلام

---

(١) أبو محمد عبد الله بن أحمد بن أحمد بن أحمد البغدادي، ابن الخشاب. إمام في النحو، يُضرب به المثل في العربية حتى قيل إنه بلغ رتبة أبي علي الفارسي، توفي سنة ٥٦٧هـ انظر سير أعلام النبلاء (٢٠/ ٥٢٣).

(٢) العلو للعلي الغفار (ص ٢٦٦).

(٣) مجموع الفتاوى (٦/ ٢٩٧).

(٤) شرح الطحاوية (ص ١٧٩).

(٥) البيان والتبيين (١/ ٢١٨).

أصيلا) أي مطابقًا لما يقول ، على أنَّ أل للعهد في البيت الثاني فيكون المراد صدق الكلام لا الكلام نفسه[1].

* رابعًا: إثبات اللفظ المشتمل على الحرف والصوت لله تعالى دلَّ عليه الشرع، كما في ألفاظ التكليم والإنباء والقول التي ذكرها الله ﷻ عن نفسه في القرآن فقال سبحانه: ﴿وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ [الأعراف ١٤٣]، وأخبر أنه ينادي سبحانه فقال ﴿وَإِذْ نَادَىٰ رَبُّكَ مُوسَىٰٓ أَنِ ٱئْتِ ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الشعراء ١٠]، وقوله: ﴿إِذْ نَادَىٰهُ رَبُّهُۥ بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ [النازعات: ١٦]، وقال عن حديثه ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٨٧]، وقوله ﴿فَلْيَأْتُوا۟ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ إِن كَانُوا۟ صَٰدِقِينَ﴾ [الطور: ٣٤]، وأخبر أنه ينبئ من يشاء فقال سبحانه: ﴿قَالَ نَبَّأَنِىَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [التحريم: ٣]، وقوله: ﴿قَدْ نَبَّأَنَا ٱللَّهُ مِنْ أَخْبَارِكُمْ﴾ [التوبة: ٩٤].

وجاء في الحديث عنه ﷺ أنه قال: «يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب أنا الملك أنا الدَّيان»[2]، وقوله: ﷺ: «إذا أحب الله العبد نادى جبريل إن الله يحب فلانا فأحببه فيحبه جبريل»[3]، وقوله: ﷺ: «من قرأ حرفًا من كتاب الله فله به حسنة والحسنة بعشر أمثالها لا أقول ﴿الم﴾ حرف ولكن ألف حرف ولام حرف وميم حرف»[4].

---

(١) مجموع الفتاوى (٧/ ١٣٩-١٤٠).

(٢) حديث عبد الله بن أنيس ﷺ أخرجه أحمد في المسند (٣/ ٤٥٩) (٢٥/ ٤٣١-٤٣٢ط.الرسالة)، والبخاري في الأدب المفرد (٩٧٠) وخلق أفعال العباد (ص ٩٢)، وأخرجه في صحيحه معلقًا في كتاب العلم باب ١٩ وكتاب التوحيد باب ٣٢، والحاكم في المستدرك (٢/ ٤٣٧) وصححه ووافقه الذهبي، وصححه المنذري في الترغيب والترهيب رقم(٣٦٠٨)، والألباني في الصحيحة رقم١٦١ (١/ ٢-٣).

(٣) حديث أبي هريرة أخرجه البخاري رقم ٣٢٠٩.

(٤) حديث عبدالله بن مسعود أخرجه الترمذي رقم ٢٩١٠ وقال حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه، والحاكم (١/ ٥٥٥) وصححه الألباني في الصحيحة رقم ٦٦٠، وروي موقوفًا على ابن مسعود عند عبد الرزاق في المصنف رقم ٦٠١٧ والدارمي رقم ٣٣٠٨.

فالقول والكلام والنداء والحديث حقيقته الصوت والحرف الذي هو اللفظ علاوةً على ما جاء مصرَّحًا به في الأحاديث من نسبة الحرف والصوت لكلام الله تعالى.

فوجب الالتزام والتسليم بما دلَّت عليه نصوص الوحيين، كيف وقد دلَّ العقل على ذلك كما صرَّح الآمدي بأنه أمر معقول وإن لم يأخذ به، حيث قال: (لو قيل إن كلامه بحروف وأصوات لا كحروفنا وأصواتنا كما أن ذاته وصفاته ليست كذاتنا وصفاتنا كما قال بعض السلف فالحق أن ذلك غير مستبعد عقلا لكنه مما لم يدل الدليل القاطع على إثباته من جهة المعقول أو من جهة المنقول فالقول به تحكم غير مقبول)[1].

وبعد هذه الأدلة فإنكار اللقاني أن يكون كلام الله سبحانه بحرف وصوت، يلزمه ما يلي:

١- إذا كان الكلام بلا حرف ولا صوت، فما الذي سمعه موسى ﷺ؟.

فإمَّا أن يقول أنَّه سمع صوتًا خلقه الباري من غير كسبٍ للعباد. وهذا هو عين قول المعتزلة بأن كلامه مخلوق.

وإمَّا أن يقول بقول من قال منهم بأنه سمعه من غير جهة، وهذا إن لم يكن في مخلوق فهو كلامٌ لم يقم بمتكلِّم.

وإمَّا أن يقول اللقاني سمع صوتًا منه سبحانه لا كأصوات المخلوقين، وهذا هو الحق الذي دل عليه الكتاب والسنة.

٢- إذا كان كلامه سبحانه بلا حرف ولا صوت، فموسى ﷺ كيف فهم

---

(١) غاية المرام (ص ١١٢).

كلام اللَّه؟

إن قال اللقاني[١]: أنه رفع عنه الحجاب فأسمعه الكلام القديم دون أن يبتدأ بالكلام.

قلنا: هذا تصريح بعدم تكليم اللَّه، فرفع الحجاب لا يُعدُّ تكليمًا.

وإن قال: أفهمه الكلام، فهذا لا يُعدُّ تكليمًا أيضًا، وإن اعتبرنا الإفهام تكليمًا فإن أفهمه كلَّ كلامه صار موسى يعلم علم اللَّه تعالى، وإن أفهمه بعضه، صار كلامه يتبعّض، وهذا باطلٌ عند اللقاني فلزم بطلان قول اللقاني أنه بلا حرف ولا صوت[٢].

٣- يقول اللقاني في وصف كلام الله: (هو صفة أزلية قائمة بذاته تعالى منافية للسكوت والآفة، أي للسكوت الباطني بأن لا يدير في نفسه الكلام مع القدرة على التكلم والآفة الباطنية بأن لا يقدر على ذلك كما في حالة الخرس..)[٣].

فاللقاني يرى أن الخرس آفة باطنية تمنع الكلام النفسي.

وهذا مخالفٌ للتعريف اللغوي للخَرَس الذي هو: ذهاب الكلام عِيًّا أو خِلْقَةً، وذهاب النُّطق[٤]. والأخرس في حقيقته متصوِّرٌ للكلام في نفسه، قائمةٌ معانيه فيه.

فيلزم اللقاني ألا يعتبر ما قام في النفس من معانٍ كلامًا فيكون الكلام هو

(١) وهذا قول البيجوري في تحفة المريد (ص١٠٥).

(٢) مجموع الفتاوى (٦/ ٢٢٣).

(٣) هداية المريد (ل ٤٨).

(٤) لسان العرب (٦/ ٦٢)، معجم مقاييس اللغة (٢/ ١٦٧).

الحروف والأصوات، وإلا كان الأخرس متكلمًا.

* خامسًا: تقسيم اللقاني إطلاق الكلام الحقيقي إلى كلامٍ حسيّ وكلام نفسي تقسيم لا ثمرة له؛ لأنه لم يحمل الكلام على حقيقته اللغوية، فضلًا عن أنَّ الأدلة الشرعية جاءت موافقة للحقيقة اللغوية.

فقد دل الشرع أنَّ اللَّه تعالى يُكلِّم من يشاء كما قال سبحانه: ﴿وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ [الأعراف ١٤٣]، وينادي سبحانه من يشاء ﴿وَإِذْ نَادَىٰ رَبُّكَ مُوسَىٰٓ أَنِ ٱئْتِ ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الشعراء ١٠]، وقال عن حديثه ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٨٧]، ويُسمع كلامه من يشاء كما قال: ﷺ: «يحشر اللَّه العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب أنا الملك أنا الدَّيان».

فهذه الحقيقة الشرعية دلت على الحقيقة اللغوية التي اعترف بها اللقاني، فلا عبرة بإثباته للَّه جزءًا من الحقيقة ونفي الأخرى عنه سبحانه.

* سادسًا: تواتر عن أئمة الإسلام إثبات اللفظ المشتمل على الحرف والصوت لكلام اللَّه تعالى، كالإمام أحمد، عندما سئل عمن أنكر الحرف والصوت للَّه فقال: (هؤلاء جهمية، إنما يدورون على التعطيل، ثم استدلَّ بحديث ابن مسعود)[١]، والبخاري في إيراده حديث ابن أنيس أيضًا[٢]، والطبري في تفسيره[٣]، وأبي النصر السجزي[٤] في رسالته التي ألفها في الردّ

---

(١) رسالة السجزي إلى أهل زبيد (ص ٢٥٤)، طبقات الحنابلة (١/ ١٨٥).

(٢) في صحيحه معلقًا في كتاب العلم باب ١٩ وكتاب التوحيد باب ٣٢.

(٣) جامع البيان (٢٠/ ٤٠٠).

(٤) عبيد اللَّه بن سعيد بن حاتم السجزي، أصله من سجستان. إمام حافظ محدث، ذكر الذهبي أنه صنف الإبانة الكبرى في أن القرآن غير مخلوق. توفي سنة ٤٤٤هـ انظر سير أعلام النبلاء (١٧/ ٦٥٤).

على من أنكر الحرف والصوت[1]، وأبي محمد الجويني[2] -والد أبي المعالي- حيث يقول: (والتحقيق هو أن الله تعالى قد تكلم بالحروف كما يليق بجلاله وعظمته فإنه قادر والقادر لا يحتاج إلى جوارح، ولا إلى لهوات، وكذلك له صوت كما يليق به، يُسمع، ولا يفتقر ذلك الصوت المقدس إلى الحلق والحنجرة كلام الله تعالى كما يليق به، وصوته كما يليق به، ولا ننفي الحروف ولا الصوت عن كلامه سبحانه لافتقارهما منا إلى الجوارح واللهوات، فإنهما من جناب الحق تعالى لا يفتقران إلى ذلك، وهذا ينشرح الصدر له ويستريح الإنسان به من التعسف، والتكلف بقوله هذا عبارة عن ذلك)[3].

وكذلك قوّام السنة الأصبهاني[4][5]، وابن حجر العسقلاني[6].

الرد على المسألة الثانية وهي أنَّ معنى كلام الله واحد:

معنى قول اللقاني أنَّ كلام الله واحد يُفهم منه: أنّ حقائق قصص الأنبياء والأوامر والنواهي في القرآن واحدة، بل حقائق القرآن والإنجيل والتوراة كلها واحدة. واللقاني لم يُصرِّح بعبارة الأشاعرة عن كلام الله: (إذا عُبِّر عنه

(١) انظر الفصل السادس من رسالة السجزي إلى أهل زبيد (ص ٢١٥).

(٢) عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني. عالم فقيه مفسر لغوي، والد إمام الحرمين أبي المعالي، له رسالة في إثبات الاستواء والفوقية. توفي سنة ٤٣٨هـ انظر سير أعلام النبلاء (١٧/ ٦١٧).

(٣) رسالة في إثبات الاستواء والفوقية ومسألة الحرف والصوت، ضمن الرسائل المنيرية (١/ ١٨٤).

(٤) شيخ الإسلام أبو القاسم إسماعيل بن محمد بن الفضل القرشي الأصبهاني، قوّام السنّة، نسبه من جهة أمّه ينتهي بالصحابي الجليل طلحة بن عبيدالله، من مصنفاته الإيضاح في تفسير القرآن والحجة في بيان المحجة وله شرح على البخاري ومسلم وغيرها، ت٥٣٥هـ انظر سير أعلام النبلاء (٢٠/ ٨٠).

(٥) الحجة في بيان المحجة (١/ ٣٩٦-٣٩٩).

(٦) فتح الباري (١٣/ ٤٥٨).

بالعربية كان قرآنا، وإذا عُبِّر عنه بالعبرية كان توراة، وإذا عُبِّر عنه بالسريانية كان إنجيلًا). إلا أنه جعل حقائق كلام الله واحدة وهذا نفس مؤدّى كلام الأشاعرة السابق.

والجواب عن هذا: أنَّه يلزم على هذا أن تكون الصفات السبع التي يُثبتها اللقاني كلها واحدة وحقيقتها واحدة. فتكون حقيقة القدرة هي حقيقة العلم وهي حقيقة الكلام وهكذا. بل يلزم من ذلك أن نقول إن حقيقة الصفات هي حقيقة الذات.

وهذا فاسد عند جمهور العقلاء كما يقول شيخ الإسلام: (فقال جمهور العقلاء لهم: تصور هذا القول يوجب العلم بفساده وقالوا لهم: موسى سمع كلام الله كله أو بعضه. إن قلتم كله لزم أن يكون قد علم علم الله. وإن قلتم بعضه فقد تبعض. وقالوا لهم: إذا جوزتم أن تكون حقيقة الخبر هي حقيقة الأمر وحقيقة النهي عن كل منهي عنه. والأمر بكل مأمور به هو حقيقة الخبر عن كل مخبر عنه فجوزوا أن تكون حقيقة العلم هي حقيقة القدرة وحقيقة القدرة هي حقيقة الإرادة)[1].

وإن أجاب بأن التعلق مختلف في اللغة، فتعلق الكلام ليس كتعلق العلم[2].

أجيب عنه بجوابين:

١- لا يمنع أن تكون حقيقة تعلق الصفات كلها حقيقة واحدة كما قاله في الصفات.

---

(١) مجموع الفتاوى (٩/ ٢٨٣).

(٢) وهذا هو جواب البيجوري في تحفة المريد (ص١٠٢).

٢- إذا أرجعنا التعلق إلى المعنى اللغوي، فاللغة تدلّ حقيقة على أنَّ الكلام لا يكون إلا بمن قام به الكلام حقيقة، وحقيقة الكلام أن يكون بالألفاظ.

الرد على المسألة الثالثة وهي نفي أنَّ اللَّه يتكلم بمشيئته واختياره:

نفي المشيئة في كلام اللَّه تعالى وأنه سبحانه لا يتكلم بمشيئته وإرادته عند اللقاني قائم على شبهة حلول الحوادث وقيامها به ﷻ.

فإذا أثبتنا أنَّ كلام اللَّه سبحانه هي الألفاظ والحروف والأصوات، زعم اللقاني أنَّ هذه تلزم التعاقب والانقسام والتجزأ وهي حوادث لا تقوم باللَّه وإلا لكان حادثًا، وهو عند اللقاني شيء ضروري.

كذلك تكلُّمُهُ سبحانه في المستقبل بمشيئته وقدرته هو إثباتٌ لقيام الحوادث به. وهذه الشبهة هي الشبهة التي ينفي بها اللقاني قيام الصفات الاختيارية به ﷻ.

والجواب عنها: أننا لا نسلِّم أن يكون التعاقب والتجزُّأ في الكلام حدوثٌ كحدوث المخلوق. إذ هذا الكلام مبنيٌّ على قياس الشمول[1]، الذي لا يجوز أن يُستدلّ به في العلم الإلهي؛ لأن هذا القياس يدخُلُ فيه الخالق والمخلوق تحت قضية كلية تستوي أفرادها[2].

فالتعاقب لا يعني ثبوت المساواة بين الخالق والمخلوق، يقول الإمام

(١) عرف ابن تيمية قياس الشمول: بأنه انتقال الذهن من المعيَّن إلى المعنى العام المشترك الكلي المتناول له ولغيره، والحكم عليه بما يلزم المشترك الكلي بأن ينتقل من ذلك الكلي اللازم إلى الملزوم الأول وهو المعيَّن. الرد على المنطقيين (ص ١١٩).

(٢) انظر الرد على المنطقيين (ص ١٥٠)، مجموع الفتاوى (٣/ ٢٩٧).

السجزي: (وقد اتفقت العلماء على أن الله سبحانه يتولى الحساب بين خلقه يوم القيامة في حالة واحدة وعند كل واحد منهم أن المخاطب في الحال هو وحده وهذا خلاف التعاقب، ثم لو ثبت التعاقب لم يضرنا لأن النبي ﷺ قال لما خرج من باب الصفا (نبدأ بما بدأ الله به ثم قرأ: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾) فبين أن الله بدأ بذكر الصفا والقرآن كله بإجماع المسلمين كلام الله سبحانه وفي هذا القدر كفاية لمن وفق للصواب)[1].

وفي قول الأشاعرة أنه يلزم من الحرف والصوت إثبات جارحة، فهذا مردودٌ بقوله تعالى في تكلّم السماء والأرض: ﴿قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾ وليس لهما جوراح[2]. ويلزمكم من هذا الإلزام أن يكون إثبات السمع والبصر بجارحتين.

٦، ٧- صفتا السمع والبصر:

يرى اللقاني أنَّ هاتين الصفتين أزليتان في ذات الله تعالى، ويُدرَك بهما المسموعات والمبصَرات. واستدلَّ لها بالسمع والعقل. ويرى أنَّ لهما تعلقًا بالموجودات تعلق إحاطة وانكشاف[3].

ويثبت اللقاني السمع والبصر بقوله: (وكذا يجب له تعالى صفة السمع وهي صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالمسموعات أو بالموجودات فتدرك إدراكًا تامًّا لا على طريق التخيل والتوهم ولا على طريق تأثر حاسة ولا وصول هواء، والبصر وهو صفة أزلية تتعلق بالمبصرَات أو بالموجودات فتدرك

(١) رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت (ص ٢٥٧-٢٥٨).

(٢) مجموع الفتاوى (٦/ ١٥٤).

(٣) شرح الصاوي (ص١٨٦، ١٨٧).

إدراكًا تامًا لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على طريق تأثر حاسة ووصول شعاع)[١].

النقد:

السمع والبصر صفتان ذاتيتان للّه تعالى، يسمع ويبصر كما يليق بجلاله وعظمته، كما قال سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ﴾ [آل عمران: ١٨١]. ومنها قوله تعالى: ﴿فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: ١٠٥]، فقوله: (فسيرى) فعل مضارع يُخصّص المستقبل بأن اللّه سيرى عملكم إذا عملتموه. وقوله سبحانه: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِى ٱلْأَرْضِ مِنۢ بَعْدِهِمْ لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [يونس: ١٤] فقوله: (لننظر) فعل يدلّ على النظر مستقبلًا لما يعملون.

ومن السنة قوله ﷺ: «وإذا قال الإمام سمع اللّه لمن حمده، فقولوا: اللهم ربنا لك الحمد يسمع اللّه لكم»[٢]، فترتيب الجزاء بعد الشرط دليلٌ على أنَّ اللّه تعالى يسمع بعد الحمد له[٣].

وإثبات هاتين الصفتين هو معتقد أهل السنة والجماعة، والاستدلال لهما بالعقل صحيح، حيث ذكر اللقاني أن السمع والبصر أوصاف كمال فيجب أن يوصف بها سبحانه، وأنه لو لم يتصف بها لاتّصف بأضدادها من صفات النقص واللّه منزهٌ عن ذلك[٤].

---

(١) هداية المريد (ل٤٩أ).

(٢) حديث أبي هريرة متفق عليه، أخرجه البخاري رقم٧٩٦، ومسلم رقم ٤٠٤ (١/ ٣٠٦) واللفظ له.

(٣) مجموع الفتاوى (٦/ ٢٣٦).

(٤) هداية المريد (ل٤٩ب).

وكما هو قول اللقاني في الصفات الأخرى أنها أزلية مع نفي حلول الحوادث، فكذلك في السمع والبصر تقتضي أزليتهما عدم وقوع الفعل في المستقبل للزومهما أن يكونا حادثين.

لكن اللقاني لم يُصرِّح بذلك فيهما إلا أنَّه يلزمه من إثباته السمع والبصر للَّه تعالى وتفسيره ذلك بالإدراك للمسموعات والمبصرات وسائر الموجودات أن يبصر اللهُ سبحانه ما يخلق، ويسمع أصوات المخلوقات، وسمعه وبصره صفتان ذاتيتان فعليتان في الأزل والمستقبل.

وإن أراد اللقاني بتعلّقهما بالموجودات تعلّق نسبة وإضافة، فهو تعلق بموجود فيكون سمعه وبصره فعليًّا يقع في المستقبل كما أخبر عن نفسه سبحانه بقوله: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦] وقوله سبحانه: ﴿لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ﴾ [آل عمران: ١٨١].

وإن أراد بالتعلّق بين السمع والبصر والمسموعات والمبصرات تعلّقًا عدميًّا فهذا باطل لما تقدم إذ العدم لا يعد شيئًا ولا يُثبت منه أمر.

وممَّا يجعلني أرجِّح أنَّ اللقاني يقول في السمع والبصر كما يقول في القدرة والإرادة من نفي تجدد الفعل فيهما في المستقبل قوله بعد إثبات هاتين الصفتين (وإطلاق المشتق وصفًا لشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له مع استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى).

واللقاني لا يُؤوِّل صفة السمع والبصر إلى أنها العلم كما قاله أبو حامد الغزالي وجماعة من متأخري الأشاعرة[1]، بل إنها مغايرة للعلم والإرادة وباقي الصفات لكنه ينفي تجددهما وأن تكونا صفتين فعليتين.

---

(١) شرح المقاصد (٢/٩٧-١٠٠)، لباب العقول للمكلاتي (ص ٢١٣، ٢١٤).

لكن يُشكل على هذا أنه جعل السمع والبصر إدراكًا للمسموعات والمبصرات، فإن كان يرى أنَّ السمع والبصر بمعنى العلم بالمسموعات والمبصرات فهنا لا تكون صفتا السمع والبصر مغايرتين للعلم.

فإن كان اللقاني يميل إلى هذا -وأنه نوعٌ من العلم- فلا شك في بطلانه بل صرَّح أبو الحسن الأشعري أنه مذهب المعتزلة(١).

وأنا أرجِّح أن اللقاني لا يرى هذا الرأي؛ لأنه صرَّح بمغايرة العلم للكلام والسمع والبصر، وهذا كافٍ للأخذ في التفريق بين الصفات والتي دائمًا ما يكرر الفرق بينها فيما يُثبته من الصفات.



(١) الإبانة (ص ٣٧)، وهو مذهب ابن حزم أيضًا انظر الفصل (٢/ ١٢٤-١٤٣).

المسألة الرابعة: الصفات المعنوية

قال اللقاني:

٣١- حيٌّ عليمٌ قادرٌ مريدُ ... سمعٌ بصيرٌ ما يشا يريدُ

٣٢- مُتكلِّمٌ ثم صفات الذات ... ليست بغيرٍ أو بعين الذات

العرض:

ذكر اللقاني القسم الرابع من تقسيم الصفات وهي الصفات المعنوية، والصفات المعنوية يقول بها من يقول بالأحوال من الأشاعرة.

والأحوال هي: صفة لا موجودة ولا معدومة بل واسطة بين الموجود والمعدوم، كالعالمية التي صار بها العالِم عند قيام صفة العلم به عالمًا[1].

واللقاني لا يقول بالأحوال كما صرّح به، فقال: (والصحيح عندنا أنه لا حال، كما هو مختار المحققين كابن السبكي في جمع الجوامع، بل إنما عددت هذا القسم بعد عدي صفات المعاني لبيان وجوب قيام الصفة بالموصوف ردًا على بعض فرق الضلال حيث جوزوا في بعضها عدم قيامه بالموصوف..)[2]. والبيجوري بيّن هذا بقوله: (والذي ذكره المصنِّف في شرحه أنه أراد مجرد بيان الأسماء المأخوذة مما سبق لبيان وجوب قيام الصفة بالموصوف ردًا على بعض فرق الضلال...، ولم يُرد بيان الصفات المعنوية، ولذا لم يقل: كونه حيًا..)[3].

فعُلِمَ مما سبق أنَّ اللقاني ذكر هذا القسم لإثبات قيام هذه الصفات بالذات

---

(١) هداية المريد (ل٥١أ)، تحفة المريد (ص ١٠٩).

(٢) هداية المريد (ل٥١أ).

(٣) تحفة المريد (ص ١٠٩).

وأنَّها معانٍ زائدة على الذات، فاحتجّ بقول من قال بالأحوال لكنه لا يقول بها.

النقد:

القول بالصفات المعنوية هو القول بالأحوال، والقول بالأحوال أول من قال به هو أبو هاشم الجبَّائي من المعتزلة، فهو يُثبت الأحوال دون الصفات. ثم جاء الباقلاني بالقول بها -وهو أول الأشاعرة قولًا بالأحوال[١]- لكن ليس على طريقة أبي هاشم[٢].

ومع تعريف اللقاني للأحوال إلا أنَّ حقيقتها لا تدركها العقول وليس لها حد حقيقي[٣]، إذ من يقول بالأحوال من الأشاعرة يريد شيئًا آخر غير إثبات الصفة، فصفة العلم أوجبت كونه عالمًا، وكونه عالمًا حالٌ معلَّلة بالعلم، فهي زائدة على إثبات الصفة.

واللقاني لا يُثبت الأحوال لكنه جعل من قول أهل الأحوال طريقًا للرد على من أنكر قيام الصفة بالموصوف كما صرَّح بذلك، وهو شيءٌ لا ثمرة منه، فإذا كان يرد على منكري قيام الصفة بالموصوف بإثباته للصفة، فلا حاجة إلى أن يأتي بقول مثبتة الأحوال؛ سواء على مسلك أبي هاشم أو على مسلك الباقلاني في القول بالأحوال، حيث إن كلا المسلكين باطل.

---

(١) التمهيد (ص ٢٣٠-٢٣٢).

(٢) أبو هاشم يرى أن الأحوال تكون صفة لا موجودة ولا معدومة، لا مجهولة ولا معلومة، بينما يرى الباقلاني أن الأحوال تكون موجودة. موقف ابن تيمية من الأشاعرة (٢/ ٥٤٤، ٦٠٨).

أما أبو المعالي الجويني فقد تردَّد قوله بإثبات الأحوال، انظر الشامل (ص ٢٩٤، ٦٢٩)، المعيار المعرب (١١/ ٢٤٦)، المواقف (١/ ٢٧٩).

(٣) نهاية الإقدام (ص ٧٩).

ويكفي في الرد على منكري قيام الصفة بالموصوف الأدلة الشرعية الصريحة في إثبات الصفة مما يعني قيامها بالموصوف.

يقول البيجوري: (وحيث علمتَ أن المصنِّف صرَّح بأنه أراد مجرد بيان الأسماء ولم يرد بيان الصفات المعنوية، علمتَ أن حمله على بيان المعنوية ليس على ما ينبغي وإن ذكره الشيخ عبد السلام وغيره خصوصًا وقد عبر بالحي إلخ، ولم يُعبر بكونه حيًّا. .)[١].

ولسنا بصدد مناقشة مثبتة الأحوال فهذا شيء لا يلزم اللقاني، لكن يقول شيخ الإسلام ابن تيمية عن رفض العقلاء لقول مثبتة الأحوال: (ولهذا صار الناس يسخرون بمن قال هذا ويقولون: ثلاثة أشياء لا حقيقة لها: طفرة النظام وأحوال أبي هاشم وكسب الأشعري)[٢]. وقد أنشد بعضهم[٣]:

مما يُقال ولا حقيقة تحته معقولة تدنو إلى الأفهام
الكسب عند الأشعري والحال عند البهشمي وطفرة النظامِ

* * *

(١) تحفة المريد (ص١١٠).

(٢) مجموع الفتاوى (٨/ ١٢٨).

(٣) منهاج السنة النبوية (١/ ٤٥٩).

المطلب الثاني:
مسائل متعلقة في الأسماء والصفات

قال اللقاني:

٣٢- مُتكلِّمٌ ثم صفات الذات ليست بغيرٍ أو بعين الذات

٣٣- فقدرة بممكن تعلقت بلا تناهي ما به تعلقت

٣٤- ووحدةً أوجبْ لها ومثلُ ذي إرادةٌ والعلمُ لكن عمَّ ذي

٣٥- وعَمَّ أيضًا واجبًا والممتنعْ ومثلُ ذا كلامُهُ فلنتَّبِعْ

٣٦- وكل موجود أنطْ للسمع بهْ كذا البصرْ إدراكه إن قيل بهْ

٣٧- وغير علمٍ هذه كما ثبت ثم الحياةُ ما بِشَيْ تعلقت

٣٨- وعندنا أسماؤه العظيمة كذا صفاتُ ذاته قديمه

٣٩- واختير أنَّ اسْمَاهُ توقيفيةْ كذا الصفاتُ فاحفظِ السَّمْعيَّةْ

بعد ذكر أقسام الصفات في المطلب الأول والتي بيَّنها اللقاني في النظم، ذكر بعدها مسائل متعلقة في اعتقاد الأشاعرة في باب الأسماء والصفات.

وهذه المسائل رتبتها حسب ترتيب الأبيات، مع عرض رأي اللقاني فيها من خلال شرحه وبيان ما يحتاج إلى نقد، وهي كما يلي:

- المسألة الأولى: هل الصفات هي عين الذات أم هي غيرها؟.

ذكر اللقاني هذا الاعتقاد للردِّ على نفاة الصفات وهم المعتزلة الذين يردون على الأشاعرة بأنَّه يلزم من قولكم بإثبات ما أثبتم من الصفات السبع القول بتعدد القدماء.

فذكر اللقاني عدَّة ردود عليهم منها: رده عليهم بأنه يمتنعُ تعدد الذوات

بتعدد الصفات، وإنما هي ذات واحدة لها صفات متعددة[١].

ونتيجة هذا الرد قال اللقاني بأن الصفات ليست هي عين الذات ولا غيرها[٢]. وهو جمعٌ بين السلبيّن: سلبُ أن تكون الصفات عين الذات، وسلب أن تكون الصفات غير الذات.

وهذا السلب لا يمكن تصوره في الأذهان فضلًا عن الخارج، إلا بتفصيل المراد من (العين) و(الغير).

ومعنى الغير والعين عند اللقاني كما قال: (تنبيهات. . الثالث: الغَيْرانِ عرفًا هما الموجودان اللذان يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر بمكان أو زمان أو بوجود وعدم. . ، والعينية هي الاتحاد في المفهوم بلا تفاوت أصلًا)[٣].

النقد:

أوضح اللقاني مراده من العينية هنا وأراد أن الصفة لا تتحدُ مع مفهوم الموصوف دون تفاوت، وهذا صحيح فالصفة ليست هي الموصوف، كالرحمة ليست هي ذات اللّه تعالى.

أمَّا لفظ الغير فيطلق ويُراد به:

- المباين المنفصل، فيكون المتغايران هما ما جاز مفارقة أحدهما الآخر بزمانٍ أو مكان أو وجود.

- وقد يطلق ويراد به ما ليس هو عين الشيء، ويجوز أن يُعلم بأحدهما

(١) هداية المريد (ل٥٣أ).

(٢) وهذا هو قول الباقلاني والقاضي أبي يعلى، انظر التمهيد (ص٢٤٤) والإنصاف (ص٣٨) والمعتمد في أصول الدين (ص ٤٦).

(٣) هداية المريد (ل٥٣ب).

دون الآخر[1].

واللقاني قصد الأول، كما بينه في الشرح السابق، أي أنَّ الصفة يمكن انفكاكها عن الموصوف بمكانٍ أو زمانٍ أو وجودٍ وعدم، ولا شكَّ أنَّ هذا باطل.

إذ انفكاك الصفة عن الموصوف في الزمان والمكان، أو في الوجود والعدم يلزم منه: أن الموصوف في زمنٍ من الأزمان ليست هناك صفة قائمة به، كقولنا صفة العلم تنفك عن الله تعالى في زمانٍ من الأزمنة، ومجرّد تصوّر هذا الأمر يكفي في رده وبيان بطلانه.

والصواب في هذه المسألة أن يقال: إنَّ هذا الكلام فيه إجمال، إذ لا بد من التفصيل، فلا نقول: الصفة هي الموصوف ولا هي غيره، كما أننا لا نقول: ليست هي الموصوف ولا غيره.

فإن أردنا بالعين أنَّ الصفة هي الموصوف فيكون قوله: (ليست بعين) قولًا صحيحًا، فالصفة ليست هي الموصوف. وإن أردنا بالعين أنَّ الصفة تتبع الموصوف فيكون قوله: (ليست بعين) قول باطل فالصفة تتبع الموصوف.

وفي لفظ (غير) إن أردنا بالغير المباينة والانفصال فلا نقول الصفات غير الذات، وإنما نقول الصفة تابعة للموصوف، وإن أردنا بالغير ما يجوز أن يُعلم أحدهما دون الآخر فالصفات غير الذات[2].

- المسألة الثانية: تعلُّقات صفات المعاني.

سبق في المطلب السابق الإشارة إلى إثبات اللقاني للصفات السبع

---

(١) مجموع الفتاوى (١٧/ ١٦٠، ١٦١).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٢٧٠) و(٥/ ٤٩)، الصفدية (١/ ١٠٨، ١٠٩).

وتقسيمها والاستدلال لها . ثم ذكر اللقاني هنا في الأبيات متعلقات كل صفة، وقد سبق الجواب عمَّا يلزم من القول بتعلُّقِ كل صفة من صفات المعاني . ويمكن هنا الإجمال في نقد ما ذكره من تعلُّقَاتِ صفات المعاني .

وقبل ذلك ؛ أبين التعلقات التي ذكرها في الأبيات السابقة للصفات السبع وهي :

صفات المعاني من حيث تعلقاتها عند اللقاني أربعة أقسام :

القسم الأول: من حيث تعلقها بالممكنات فقط، دون الواجبات والمستحيلات، وهما صفتا القدرة والإرادة، فالقدرة تعلقها تعلُّق إيجاد، والإرادة تعلقها تعلُّق تخصيص[1] .

القسم الثاني: من حيث تعلقها بالواجبات والجائزات والمستحيلات، وهما صفتا العلم والكلام، فصفة العلم تعلقها تعلق انكشاف، والكلام تعلقها تعلق دلالة .

القسم الثالث: من حيث تعلقها بالموجودات، وهي صفة السمع والبصر .

القسم الرابع: ما لا يتعلق بشيء وهي صفة الحياة .

ونقد هذه المسألة من وجوه :

* **أولًا :** أن التعلُّق الذي أراده اللقاني هنا هو أن الصفة تتعدَّى إلى ذات اللَّه تعالى وليست لازمة له، وعرفه بعض الأشاعرة بأنَّ التعلق : هو طلب صفات المعاني أمرًا زائدًا على قيامها بالذات يصلح لها[2] .

---

(١) هداية المريد (ل ٤٥)، تحفة المريد (٩٢-٩٥).

(٢) شرح إضاءة الدجُنَّة (ص ٤٠).

فالتعلُّق هنا أمرٌ وجوديٌّ، وعليه يلزم أن يتجدد في صفات المعاني أمرٌ وجوديٌّ.

ففي القدرة يتجدَّد متعلقها عند الإيجاد أو الإعدام، وفي الإرادة يتجدَّد متعلقها عند التخصيص، وتعلق القدرة تابعٌ لتعلق الإرادة وتعلق الإرادة تابع لتعلق العلم.

ولا يخلو هذا الأمر -وهو التعلق- إمَّا أن يكون وجوديًا وهو تجدُّد فعل القدرة والإرادة، كإرادته على إيجاد الولد، فيلزم على هذا إثبات اللقاني لأفعال الله الاختيارية وهو ما ينفيه اللقاني والأشاعرة المتأخرون بحجة حلول الحوادث.

أو يكون أمرًا عدميًّا، والتعلق بالعدم لا حقيقة له، وهذا ما يذكره الرازي والسعد من أنَّ التعلّق نسبٌ إضافية بين الصفة والمتعلَّق، لا حقيقة لها في الخارج وهذا لازمه عدم قيام فعل في ذات الله يتعلق به إيجاد متعلَّق الصفة، وهذا هو تعطيل الباري عن أفعاله الاختيارية[1].

* ثانيًا: تخصيص هذه الصفات بتعلقها بالممكنات والواجبات والمستحيلات من المسائل المبتدعة في صفات الله تعالى، فليست هي في كلام الله ولا كلام رسوله ﷺ ولا كلام السلف الصالح من الصحابة والتابعين، بل ليس فيه مزيد علم ولا ثمرة إيمان عند معرفة هل قدرة الله تعلقت بالممكن دون الواجب؟ إذ ثمرة الإيمان أن أؤمن بأن الله قادر مريد

---

(١) شرح المقاصد (١/ ٢٣٤)، منهج أهل السنة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالى(٢/ ٥٠٦، ٥٠٧).

سميع بصير كما أثبت اللّٰه ذلك لنفسه .

- وقد أوجب اللقاني لكل صفة من الصفات السابقة ثلاثة أمور :

١- وجوب وحدة الصفة : وذلك عند قوله : (ووحدة أوجب لها). يعني أن قدرة اللّٰه واحدة، وإرادته واحدة، لا تعدُّدَ في ذلك .

٢- وجوب تعلقها : وكل صفة على حسب تعلقها في التصنيف السابق .

٣- وجوب عدم تناهيها : أي لا حد لما تعلَّقتْ به ولا نهاية، كما قال في النظم(بلا تناهي ما به تعلَّقت)[1]. وقد سبق مناقشة هذه المسائل والرد عليها[2].

* ثالثًا : حصر هذا التعلق عند اللقاني والأشاعرة غير منضبط، مثل حصر القدرة والإرادة على الممكنات فقط دون الواجبات والمستحيلات. فالإرادة تتعلق بالواجبات، كإرادته سبحانه الأمر، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠] فهنا الإرادة تعلقت بقوله سبحانه، فهي تعلقت بواجب .

فيكون حصر تعلق الإرادة بالممكن باطل. وكذلك قدرته سبحانه على النزول إلى سماء الدنيا وقدرته على رحمة عباده وقدرته على الخلق فهذا تعلق بواجب وهو صفاته سبحانه والتي يرى ويُقر اللقاني أن صفاته واجبة ليست بممكنة .

---

(١) انظر هداية المريد (ل٥٨) تحفة المريد (ص١١٦)، شرح الصاوي (ص ٢٠٠).

(٢) تمت مناقشة هذه الأمور الثلاثة ضمن مناقشته عند كل صفة من الصفات السبع السابقة.

- المسألة الثالثة: أسماء الله وصفاته قديمة توقيفية؟

أولًا: أسماء الله قديمة:

ذكر اللقاني في النظم أنَّ أسماء الله ﷻ وصفاته قديمة، وهذا حقٌّ فيما أثبت من الصفات من ناحية، لكنه ينفي أن تكون حادثة، والحدوث في الصفات عنده هو نفي كونه اتصف بها بعد أن لم يكن يتصف بها أزلًا، وهذا حق أيضًا، كما أن الحدوث عنده نفيٌ لأن يتجدَّدَ له فعل لم يكن فعله حسب مشيئته واختياره، وهذا لا شك في بطلانه.

ويُعرِّف اللقاني الأسماء بقوله: (هي ما دلَّ على مجرد ذاته كاللَّه، أو باعتبار الصفة كالعالم والقادر، وقِدمهما إمَّا باعتبار قدم ما دلت عليه من المعاني القائمة بذاته تعالى، وإما باعتبار التسمية بها، وإما باعتبار دلالتها على كلام نفسي عبر بها ولاشك أنَّ أحسنها أوسطها)[1].

ويفهم من هذا التعريف أنَّ أسماءه منها ما يكون علمًا مجردًا بالتسمية على الذات كاسم الله، ومنها ما يكون دالًا على معنى كاسم العالم والقادر.

النقد:

أسماء الله تعالى عند أهل السنة قديمة أزلية، يُدعى بها، وتقتضي مدحًا وثناءً بنفسها. فأسماؤه حسنى وصفاته عليا كما قال: ﷻ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠]، تضمنت أسماؤه معان قائمة بذاته تعالى، فكل اسم متضمنٌ لصفة من صفاته تعالى وهي جميعها تدل على ذاته سبحانه.

---

(١) هداية المريد (ل ٦١).

فأسماؤه تعالى مترادفة باعتبارها أعلامٌ تدلُّ على ذاته سبحانه، ومتباينة باعتبارها أوصافٌ يدل كل اسمٍ على معنى غير الذي دل عليه الاسم الآخر[(١)].

وقول اللقاني: (هي ما دلَّ على مجرد ذاته كالله)، إن كان يريد أنَّ اسم الله علَمٌ جامد على الذات لا يدلُّ على معنى فهذا غير صحيح، إذ أنَّ اسم الله علَم على الذات ويتضمن معنى صحيحًا، فهو مشتقٌ من: ألِهَ يأله إله، والإله المعبود، فهو يتضمن معنى الألوهية، كما قال ابن عباس رضي الله عنهما: (الله ذو الألوهية)[(٢)]، بل أخبر عن نفسه باسم المفعول من هذا الاسم بقوله سبحانه: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤] بمعنى: مألوه ومعبود[(٣)].

والاختلاف في أنَّ اسم الله مشتق أم لا؟ على قولين.

الأول: قول جمهور أهل السنة أنَّ اسم الله مشتق من الألوهية.

الثاني: أنه علمٌ جامد، وقد نُسبِ إلى بعض أهل السنة كأبي حنيفة والشافعي، كما قال به الخطابي والغزالي والسهيلي[(٤)] وأبو بكر بن العربي[(٥)]،

---

(١) بدائع الفوائد (١/ ٢٨٠ وما بعدها)، جلاء الأفهام (ص ١٩٠-١٩١)، القواعد المثلى (ص٨)، وانظر اشتقاق أسماء الله الحسنى (ص ٢٣).

(٢) أخرجه ابن جرير الطبري في تفسيره (١/ ١٢٣)، وفيه بشر بن عمارة وهو ضعيف، وفي الأثر علة أخرى وهي سماع الضحاك من ابن عباس، وقد أعل الأثر الشيخ أحمد شاكر ببشر فقط، انظر المسند (٤/ ١٢٣ط.الرسالة).

(٣) جامع البيان (٢١/ ٦٥٢).

(٤) عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد الخثعمي السهيلي، حافظ لغوي، من علماء المغرب، له مصنفات منها الروض الأنف شرح سيرة ابن هشام. ولد سنة ٥٠٨هـ وتوفي ٥٨١هـ. انظر وفيات الأعيان (٣/ ١٤٣).

(٥) محمد بن عبدالله بن محمد الإشبيلي المالكي، أبو بكر بن العربي. حافظ مشهور، رحل إلى بلاد المشرق وأخذ عن كثير من العلماء، صنف كثيرًا من المصنفات منها أحكام القرآن، شرح الترمذي، والعواصم من القواصم وغيرها. ولد سنة ٤٦٨هـ وتوفي سنة ٥٤٣هـ. انظر سير أعلام النبلاء (٢٠/ ١٩٧).

ورُوِيَ عن الخليل بن أحمد الفراهيدي[١] وسيبويه[٢] روايتان[٣].

والقول بأنّه علم جامد؛ يراد به أحد أمرين:

١- أنه جامدٌ لا يدلُّ على صفة كمال.

٢- يراد به أنه ما ليس مأخوذًا من فعل، وهذا ما اصطلح عليه النحاة[٤] وهو مراد الخليل وسيبويه فمقصودهم من القول بأن اسم الله علم جامد بمعنى أنّه ليس مشتقًّا مِن فعل (أله)، ولا من فعل (وله)، ولا من غيرهما[٥].

والذين قالوا بالاشتقاق أرادوا أنَّ لها معنى صحيحًا أُخِذ منه، يقول ابن القيم:

(زعم أبو القاسم السهيلي وشيخه ابن العربي: أن اسم الله غير مشتق؛ لأن الاشتقاق يستلزم مادة يشتق منها، واسمه تعالى قديم والقديم لا مادة له فيستحيل الاشتقاق، ولا ريب أنه إن أريد بالاشتقاق هذا المعنى وأنه مستمد من أصل آخر فهو باطل، ولكن الذين قالوا بالاشتقاق لم يريدوا هذا المعنى ولا ألَمَّ بقلوبهم؛ وإنما أرادوا أنه دالٌّ على صفة له تعالى وهي الإلهية كسائر

---

(١) الخليل بن أحمد بن عمرو الفراهيدي الأزدي. من أئمة اللغة والأدب وعبقري من عباقرة العرب، واضع علم العروض، وشيخ سيبويه، له مصنفات من أجلها كتاب العين، وله العروض والشواهد وغيرها. ولد سنة ١٠٠هـ وتوفي سنة ١٧٠هـ انظر وفيات الأعيان (٢/ ٢٤٤).

(٢) عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي، الملقب بسيبويه. إمام النحاة، وأول من بسط علم النحو، له مصنف بعنوان الكتاب، فاق شيخه الخليل بن أحمد، وناظر الكسائي، وأجازه الرشيد بعشرة آلاف درهم. ولد سنة ١٤٨هـ وتوفي سنة ١٨٠هـ انظر وفيات الأعيان (٣/ ٤٦٣).

(٣) الجامع لأحكام القرآن (١/ ١٠٣)، بدائع الفوائد (١/ ٣٩-٤٠)، الأسماء والصفات للبيهقي (١/ ٥٨)، شرح المواقف (٨/ ٢٣٢-٢٣٤).

(٤) كشاف اصطلاحات الفنون (١/ ٢٥٦).

(٥) دلالة الأسماء الحسنى على التنزيه (ص ٣٧).

أسمائه الحسنى كالعليم والقدير والغفور والرحيم والسميع والبصير .

فإن هذه الأسماء مشتقة من مصادرها بلا ريب وهي قديمة، والقديم لا مادة له فما كان جوابكم عن هذه الأسماء فهو جواب القائلين باشتقاق اسم اللّه .

ثم الجواب عن الجميع أننا لا نعني بالاشتقاق إلا أنها ملاقية لمصادرها في اللفظ والمعنى لا أنها متولدة منها تولد الفرع من أصله، وتسمية النحاة للمصدر والمشتق منه أصلا وفرعا ليس معناه أن أحدهما تولد من الآخر وإنما هو باعتبار أن أحدهما يتضمن الآخر وزيادة. وقول سيبويه إنَّ الفعل أمثلة أُخذت من لفظ إحداث الأسماء هو بهذا الاعتبار لا أنَّ العرب تكلموا بالأسماء أولًا ثم اشتقوا منها الأفعال فإن التخاطب بالأفعال ضروري كالتخاطب بالأسماء لا فرق بينهما، فالاشتقاق هنا ليس هو اشتقاق مادي وإنما هو اشتقاق تلازم، سُمِّيَ المتضمِّن -بالكسر- مشتقًا والمتضمَّن -بالفتح- مشتقًا منه ولا محذور في اشتقاق أسماء اللّه تعالى بهذا المعنى)[1] .

واللقاني ما جعل العليم دالًا على معنى واللّه دالًا على الذات، إلا لأنَّ اسم اللّه عنده جامد، وهذا الجمود يريد به أنَّه غير دال على معنى لا أنه غير مشتق من فعل، يشهد لهذا أنه صرَّح بدلالة العليم على معنى دون اللّه، وقد عرفت بطلان هذا القول، ومفارقته لمن أراد بأنه جامد أي غير مشتق من فعل .

وأمَّا تعريفه الأسماء باعتبار ما دلَّت عليه الصفات من المعاني، فهذا صحيح؛ لأنَّ كل اسم يتضمن صفة وليس كل صفة يُشتق منها اسمًا[2] .

---

(١) بدائع الفوائد (١/ ٣٩-٤٠)

(٢) شرح الأصبهانية (ص٤٢٣-٤٢٤).

أمَّا قدم الصفات، فاللقاني يرى أنها قديمة بإطلاق، والحقُّ أنها قديمة باعتبار اتصاف الباري ﷻ بها، أمَّا باعتبار متعلقاتها فإنَّ بعضها متعلق بالمحدثات كإرادته وقدرته وكلامه وسمعه وبصره، فلذا صفاته سبحانه قديمة النوع غير منقطعة، حادثة الآحاد والأفراد[١]، وهذه المسألة عند اللقاني مبنية على القول بحلول الحوادث.

ثانيًا: أسماء اللَّه توقيفية:

أمَّا قول اللقاني بأنَّ أسماء اللَّه سبحانه وصفاته (توقيفية) فلا شك أنَّ هذا صحيحٌ وحقٌّ لا ريب فيه، فأسماؤه وصفاته موقوفة على ما ورد في الكتاب والسنة.

واللقاني في الشرح بيّن أنَّه قال بقول جمهور الأشاعرة في أنَّ الأسماء والصفات توقيفية فقال: (واختار في النظم مذهب الجمهور بقوله واختير إلى آخره، يعني أنَّ المختار عند جمهور أهل السنة احتياج جواز إطلاق الأسماء عليه تعالى. . إلى التوقيف والتعليم من الشارع)[٢].

ورجَّح اللقاني رأي جمهور الأشاعرة بمنع إطلاق الأسماء إذا لم تكن من الشارع. وخالف في ذلك من الأشاعرة الباقلاني[٣] -موافقًا المعتزلة- في جواز اطلاق الاسم الذي لم يرد بالشرع مادام غير موهم نقصًا. وابن العربي المالكي توسَّع في هذا الباب فأجاز إطلاق كلِّ اسم يدلُّ على التعظيم[٤].

---

(١) الصفدية (٢/ ٤٧).

(٢) هداية المريد (ل٦٢أ).

(٣) التمهيد (ص ٢٦١-٢٦٣).

(٤) معتقدأهل السنة والجماعة في أسماء اللَّه الحسنى (ص ٣٦).

وما ذهب إليه اللقاني من أنَّ الأسماء والصفات توقيفية هو الحق الذي عليه أهل السنة . يقول السفاريني[١] :

لكنَّها في الحق توقيفيَّة لنا بذا أدلة وفية

قال في الشرح : «(لكنها) أي الأسماء الحسنى (في) القول (الحق) المعتمد عند أهل الحق (توقيفية) بنص الشرع وورود السمع بها . ومما يجب أن يعلم أن علماء السنة اتفقوا على جواز إطلاق الأسماء الحسنى والصفات العلى على الباري - جل وعلا - إذا ورد بها الإذن من الشارع ، وعلى امتناعه على ما ورد المنع عنه»[٢] .

* * *

---

(١) محمد بن أحمد بن سالم السفاريني، وسفارين من قرى نابلس. عالم بالحديث والأصول والأدب، من كتبه الدرة المضية في عقيدة الفرقة المرضية أهل السنة، وشرح منظومة الآداب في غذاب الألباب. ولد سنة ١١١٤هـ وتوفي سنة ١١٨٨هـ الأعلام (٦/ ١٤).

(٢) لوامع الأنوار البهية (١/ ١٢٤- ١٢٥).

المطلب الثالث: التأويل والتفويض

قال اللقاني:

٤٠- وكلُّ نصٍّ أوهم التشبيها أوِّله أو فوِّض ورُمْ تنزيها

٤١- ونزِّه القرآن أي كلامَهْ عن الحدوث واحذر انتقامَهْ

٤٢- وكلُّ نصٍّ للحدوث دلَّا احمل على اللفظ الذي قد دلَّا

العرض:

هذه المسألة التي طرحها اللقاني هي من أشهر وأهم المسائل التي وقع فيها النزاع بين أهل السنة والجماعة وأهل الكلام، فالتأويل هو باب الانحراف العقدي على دلالات نصوص الكتاب والسنة عند أهل الكلام.

يقول ابن القيم رحمه الله في قصيدته:

هذا وأصل بلية الإسلام من تأويل ذي التحريف والبطلان

وهو الذي قد فرق السبعين بل زادت ثلاثا قول ذي البرهان

وجميع ما في الكون من بدع وأحـ ـداث تخالف موجبَ القرآن

فأساسها التأويل ذو البطلان لا تأويلُ أهل العلم والإيمان

إذ ذاك تفسيرُ المراد وكشفُهُ وبيانُ معناهُ إلى الأذهان[1]

واللقاني من الأشاعرة المتأخرين الذين تشربوا منهج التأويل، بعد أن توسّع التأويل في المذهب الأشعري من عهد تلاميذ أبي الحسن وكبار أئمة المذهب كأبي الحسن الطبري والباقلاني وابن فورك والبغدادي[2] ووصل

---

(١) الكافية الشافية (١٠٤-١٠٦).

(٢) عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي البغدادي. عالم بالأصول متفنن حيث كان يدرس سبعة عشر فنًّا، من مصنفات: الملل والنحل والفرق بين الفرق ونفي خلق القرآن وفضائح المعتزلة وفضائح الكرامية=

إلى غايته في عهد الجويني والغزالي ثم الرازي ثم العضد الإيجي وتلميذه السعد التفتازاني، والأخير لا يفتأ اللقاني في كل مسألة أن ينقل كلامه معتمدًا عليه أو يُلخِّص حججَهُ وردوده.

وبيت اللقاني في هذه المسألة وهو قوله:

وكل نصٍّ أوهم التشبيها ... أوِّله أو فوِّض ورم تنزيها

أصبح قاعدة يرتكز عليها المتأخرون متمسكين به، وهو أنَّ ما أوهم التشبيه فإمَّا أن يُؤوّل أو يفوض لاعتقاد التنزيه فيهما(١).

✍ وسأعرض مسألة التأويل والتفويض عند اللقاني وبيان مذهبه على ضوء ما يلي:

أولًا: المقدمات التي بنى عليها اللقاني مذهبه في التأويل والتفويض.

ثانيًا: مراده بالتأويل والتفويض.

ثالثًا: أسباب القول بالتأويل أو التفويض.

رابعًا: ترجيحه التأويل على التفويض.

خامسًا: تأويله لنصوص الكتاب والسنة.

وإليك عرض هذه المسائل:

= وتفضيل الفقير الصابر على الغني الشاكر وغيرها. توفي سنة ٤٢٩هـ انظر طبقات الشافعية (٥/ ١٣٦).

(١) وللمقَّري صاحب إضاءة الدُّجُنَّة بيتان بنفس المعنى يقول فيهما:

والنَّصُّ إن أوهم غير اللائقِ ... بالله كالتشبيه للخلائق
فاصرفه عن ظاهره إجماعًا ... واقطع على الممتنع الأطماعا

*** أولًا: المقدمات التي بنى عليها اللقاني مذهبه في التأويل والتفويض.**

ذكر اللقاني في شرح هذا البيت مقدماتٍ ليتوصّل بها إلى أنَّ الحق في هذا النصوص هو التأويل أو التفويض، وهذه المقدمات ساقها على سبيل الاتفاق وأنه لا خلاف فيها، وهي:

المقدمة الأولى: أنَّ مخالفته سبحانه للحوادث وجبت عقلًا وسمعًا.

المقدمة الثانية: أنه يجب تنزيهه تعالى عمَّا أوهمه ظاهر النص الشرعي من مشابهته للحوادث.

المقدمة الثالثة: أنَّ التنزيه لا يكون إلا بتأويل النص أو تفويض معناه.

يقول اللقاني: (تقدم أنه سبحانه وجبت -عقلًا وسمعًا- مخالفته للحوادث، فمتى ورد في الكتاب والسنة ظاهر يوهم خلاف ما وجب له تعالى، أو جاز في حقه بأن يدل على المعنى المستحيل عليه، وجب علينا شرعًا تنزيهه تعالى عمَّا دلَّ عليه ذلك الظاهر اتفاقًا من أهل الحق وغيرهم خلا المجسمة المشبهة متمسكين في إثبات الجسمية له تعالى بتلك الظواهر الواجبة التأويل لقبولها إياه.

إذ القاطع المخالف للقواعد العقلية الذي لا يقبله يستحيل وروده إجماعًا، وبالتأويل تبطل شبهة هؤلاء الخبثاء النقلية كما بينا بالأصل بطلان شبههم العقلية)[1].

---

(١) هداية المريد (ل٦٣أ).

* ثانيًا: مراد اللقاني من التأويل والتفويض:

عرَّف اللقاني التأويل بأنه صرف اللفظ عن المعنى الظاهر لدليلٍ ولو مرجوحًا إلى معنى آخر.

وأمَّا صرف اللفظ من غير دليل فيقول اللقاني: (وأمَّا إخراج اللفظ عن ظاهره لغير دليل فلعبٌ وعبث)[1].

فلا بد في التأويل من بيان المعنى المراد الذي صُرِفَ ظاهر اللفظ إليه[2].

والتفويض عنده: هو صرف اللفظ عن المعنى المتبادر من ظاهره ثم تفويض المعنى المراد بخصوصه من ذلك النص إلى الله تعالى[3].

ويُطلق اللقاني على التأويل؛ التأويل التفصيلي، ويُطلق على التفويض؛ التأويل الإجمالي[4].

أي عند صرف ظاهر النص إلى معنى غير المتبادر إليه يكون التأويل هنا تفصيليًا، حيث بين وفصل المعنى المراد، كتأويل اللقاني الفوقية بالعظمة.

وعند تفويض المعنى إلى الله تعالى بحيث لا يُذكر معنى راجح ولا مرجوح لهذا النص الظاهر، يكون التأويل هنا إجمالًا وهو ما يُعبر عنه بالتفويض.

---

(١) تلخيص التجريد (ل١٢٥أ).

(٢) تحفة المريد (ص١٢٩).

(٣) هداية المريد (ل٦٣ب).

(٤) هداية المريد (ل٦٣) تلخيص التجريد (ل٢٥ب) تحفة المريد (ص١٣٠)..

ويرى اللقاني أنَّ التأويل مذهب الخلف، والتفويض مذهب السلف، وسيأتي بيان ما هو التفويض عند السلف[١].

* **ثالثًا: أسباب القول بالتأويل أو التفويض:**

يقول اللقاني: (اعلم أنَّ الحامل على التأويل إجمالًا وتفصيلًا هو أنَّ المتشابه لا يعارض المحكم، فيحمل على ما يوافق المحكم، الذي هو أصل الكتاب الذي يرجع إليه متشابهه، وأيضًا فالأدلة النقلية الظنية القابلة للتأويل لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التأويل، فترد النقلية إلى ما يوافق العقلية؛ لأن العقلية أصل للنقلية لتوقف النقلية على ما يتوقف على العقل من معرفة وجود الباري سبحانه وكونه فاعلًا مختارًا مرسِلًا للرسل ومعرفة المعجزة، فلو رُجِّح النقلي بأن صُدِّق؛ لزم تكذيب العقلي الذي تصديقه أصل تصديق النقلي وذلك يستلزم تكذيب النقلي الذي هو فرعه فيؤدي تصديق النقلي إلى تكذيبه وهو تناقض)[٢].

يتبيَّن من هذا النص: التصريح بأنَّ الحامل على صرف اللفظ المتشابه إلى معنى آخر هو معارضته للمُحكَم، فيجب حمله على ما يوافق المحكم الذي هو أصل الكتاب. ثم عطف بقوله: (وأيضًا) سبب القول بالتأويل أو التفويض هو أنَّ الأدلة النقلية ظنية قابلة للتأويل لها أصلٌ ينبغي أن تُردَّ إليه وهو الأدلة العقلية التي هي قواطع لا تقبل التأويل.

فتكون أسباب التأويل عند اللقاني - وعند الأشاعرة المتأخرين- هي:

---

(١) المقصود بالسلف عند اللقاني مَن هم قبل الخمسمائة الهجرية، أو القرون الثلاثة، والخلف من بعدهم. انظر تحفة المريد (ص ١٢٩).

(٢) تلخيص التجريد (ل١٢٦أ).

١- معارضة المتشابه للمحكم.

٢- معارضة الأدلة النقلية -وهي الفرع- للأدلة العقلية -التي هي الأصل-؛ لأن الأصلَ قطعيٌّ والفرعَ ظنيٌّ، فمعارضة الفرع للأصل تقتضي بطلان الأصل وتكذيبه.

* رابعًا: ترجيحه التأويل على التفويض.

بعد أن ذكر اللقاني أن الدليل المتشابه يجب صرفه عن معناه الظاهر إما بالتأويل تفصيلًا وهو المراد بالتأويل إذا أطلق، أو التأويل الإجمالي وهو المسمَّى بالتفويض، رجَّح اللقاني بعد ذلك التأويل على التفويض لأنه كما قال: (دفعًا لمطاعن الجاهلين وجذبًا بعضد القاصرين وسلوكًا للطريق الأحكم والسبيل الأعلم)[1].

ووصف ما رجَّحه وهو طريق التأويل بأنه أعلم وأحكم وأنه مُحْوِجٌ إلى مزيد علم، ووصف طريق التفويض بأنَّه أسلم.

يقول البيجوري: (وطريق الخلف أعلم وأحكم، لما فيها من مزيد الإيضاح والرد على الخصوم، وهي الأرجح، ولذلك قدمها المصنف، وطريقة السلف أسلم لما فيها من السلامة من تعيين معنى قد يكون غير مراد له تعالى)[2].

---

(١) وهذه العبارة للتفتازاني الذي كثيرًا ما ينقل اللقاني عنه، انظر شرح العقائد النسفية (ص٣٤).

(٢) هداية المريد (ل٦٣ب-ل٦٤أ)، تحفة المريد (ص١٢٩). ويقول صاحب عون المريد شرح جوهرة التوحيد (١/ ٤٦١): (إن إبقاء النص على ظاهره والعمل على أنه حقيقة لكنها تخالف ما عندنا يؤدي إلى الوقوع في التجسيم والتشبيه وقيام الحوادث المحالة في ذاته تعالى، كذلك من فسر لفظ المتشابه تفسيرًا بعيدًا عن الحجة والبرهان قائمًا على الزيغ والهوى فقد ضل كالباطنية والإسماعيلية وهؤلاء جميعًا متبعون للمتشابه ابتغاء الفتنة، لكن من صرف النص عن ظاهره الموهم منعًا للفتنة وتثبيتًا للناس على المعروف من دينهم وردًّا إلى المحكمات من الكتاب فهو من الهادين المهديين) انتهى. =

وأشار اللقاني إلى أنَّ ما رجَّحه هو ترجيح العز بن عبد السلام[1] وأبي المعالي الجويني في قول، والآخر عنه مذهب التفويض[2]، وحكى عن ابن دقيق العيد[3] التفصيل بين التأويل والتفويض.

ونقل عن ابن الهمام[4] توسُّطهُ في أن التأويل يُلجأ إليه عند الحاجة، وأشار إلى أنه رأي أبي حامد الغزالي[5].

= قلت: انظر كيف جعل المثبت لما أثبته الله لنفسه أو رسوله ﷺ كالباطنية والإسماعيلية الذين اشتهر عنهم بين أرباب المقالات بأن لهم من الاعتقاد في الباطن ما ليس في الظاهر. ثم بعد هذا يقارن بينهم بوصف ﴿ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ﴾!

لعمري أين العدل في هذا القول من أمر الله في كتابه الكريم حيث قال: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُوا۟﴾ !

وأين العدل الذي يضع من اعتصم بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ مع طوائف كفرت بكتابه وسنة نبيه ﷺ ؟!

بل أين الفهم الذي أمرنا الله به في تدبر آياته ومنها إثبات ما أثبته لنفسه ورسوله ﷺ ؟! والله المستعان.

(١) عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم السلمي الدمشقي، العز بن عبد السلام، الملقب بسلطان العلماء، فقيه شافعي بلغ رتبة الاجتهاد، له مصنفات عديدة منها قواعد الأحكام. ولد سنة ٥٧٧هـ وتوفي سنة ٦٦٠هـ انظر شذرات الذهب (٧/ ٥٢٢).

(٢) أمَّا أبو المعالي فإنه في الإرشاد (ص ٤٠-٤٢) سلك مسلك التأويل وارتضاه مذهبًا، وفي العقيدة النظامية (ص ٣٢) وهي آخر كتبه: رجَّح مسلك التفويض والانكفاف عن التأويل ونسبه إلى السلف، وأخبر أن التفويض هو الذي ارتضاه رأيًا ويدين الله به، وانظر درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٢٤).

(٣) محمد بن علي بن وهب بن مطيع، تقي الدين المعروف بابن دقيق العيد. من أكابر العلماء المجتهدين، ولد بينبع على ساحل البحر، وتعلم في مصر. من مؤلفاته الإلمام بشرح الأحكام، ومنها الإمام بشرح الإلمام، وتحفة اللبيب بشرح التقريب. توفي سنة ٧٠٢هـ انظر شذرات الذهب (٨/ ١١-١٢).

(٤) محمد بن عبدالواحد بن عبدالحميد، كمال الدين المعروف بابن الهمام، من علماء الحنفية، له فتح القدير شرح على الهداية. ولد سنة ٧٩٠هـ وتوفي سنة ٨٦١هـ انظر الفوائد البهية في تراجم الحنفية (ص١٨٠).

(٥) رأي أبي حامد الغزالي في التأويل مضطربٌ، ففي الاقتصاد (ص ١٩٩) أوجب تأويل ما كان ظاهره التشبيه، وفي الأربعين في أصول الدين (ص١٨-١٩) أثبت أنه مستوٍ على العرش كما قاله ﷺ، وأنه فوق العرش وفوق كل شيء، وفي قواعد العقائد (ص١١٧-١٣٦) صرَّح بالتأويل كما في الاقتصاد وذلك ضمن أقسام الحقيقة في الشريعة والتي منها آيات الصفات.

خامسًا: تأويله لنصوص الكتاب والسنة:

ذكر اللقاني نصوصًا من القرآن والسنة زعم أن ظاهرها يدلُّ على التشبيه أو التجسيم فأولها إلى معانٍ أخرى غير ما دلت عليه ظاهرها، وما ذكره من النصوص الظاهرة هي(1):

١- قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ۩﴾ [النحل: ٥٠]. ذكر أنَّ ظاهرها يقتضي الجهة فتأوَّل الآية على التعالي في العظمة دون المكان.

٢- قوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦]. ذكر أنَّ ظاهرها يقتضي الجهة فتأوَّل الآية على أن الكينونة في السماء هي كمال حكمه وسلطانه.

٣- قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]. ذكر أنَّ ظاهرها يقتضي الجهة والتحيُّز فتأوَّل الآية على الاستيلاء.

٤- قوله تعالى: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤]. ذكر أنَّ ظاهرها يقتضي الجهة فيأوَّل العروج بالرقي لمكان عبادة الملائكة إياه.

٥- قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢] وقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [البقرة: ٢١٠]. وقوله ﷺ: «ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا» الحديث.

ذكر أنَّ ظاهرها يقتضي الجسمية لله فالإتيان والمجيء والنزول من لوازم الجسم، فتأوَّل الآية على إتيان ومجيء رسول عذابه أو رسول رحمته، ونزول رحمته.

---

(١) هداية المريد (ل٦٣ب-ل٦٤أ).

٦- قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧]، ظاهر الآية يدل على إثبات الجوارح المقتضي للجسمية والتبعض فيؤوَّل الوجه إلى الذات أو الوجود، وقوله تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤] يؤوَّلُ أيضًا معنى العين إلى الحفظ والكلأة لأن ظاهره إثبات الجوارح لله، وقوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠] تُأول اليد إلى معنى القدرة.

وبعد هذا التأويل ختم اللقاني ذلك بقوله: (وبه تعرف معنى كون طريق الخلف أعلم أنه أحوج إلى مزيد علم).

النقد:

من أصول عقيدة أهل السنة إثبات ما أثبته الله لنفسه وما أثبته له رسوله ﷺ إثباتًا كما ورد في النص من غير تكييف ولا تمثيل ومن غير تحريفٍ ولا تعطيل.

وممًا أثبته الله لنفسه أو أثبته له رسوله ﷺ إثبات الأسماء الحسنى والصفات العلى الذاتية منها كالوجه واليدين والعينين، والفعلية كالنزول والمجيء والرضى والغضب وما أطلقه لنفسه سبحانه كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾ [الحج: ١٨] إثباتًا دون تأويل وتحريف لمعناها الصحيح الذي دلت عليه.

هذه هي عقيدة السلف الصالح من الصحابة والتابعين وتابعيهم والأئمة الأربعة، ومذهب الفقهاء في الأمصار والأقطار كالسفيانين(١) والليث بن

---

(١) السفيانان هما سفيان الثوري -وسبقت ترجمته ص٤٠- وسفيان بن عيينة هو: سفيان بن عيينة بن ميمون الهلالي الكوفي. كان حافظًا ثقةً، يقول الشافعي: لولا مالك وسفيان لذهب علم الحجاز. ولد سنة ١٠٧هـ وتوفي سنة ١٩٨هـ انظر سير أعلام النبلاء (٨/ ٤٥٤).

سعد[١] والأوزاعي[٢] ومحمد بن الحسن الشيباني[٣] وعبد الرحمن بن مهدي[٤] والزهري[٥] ومكحول[٦] والبخاري ومسلم[٧] وأبي داود السجستاني[٨] وابن خزيمة[٩] والآجري[١٠] وغيرهم.

(١) الليث بن سعد بن عبدالرحمن الفهمي. إمام أهل مصر في وقته، يقول الشافعي: الليث أفقه من مالك إلا أن أصحابه لم يقوموا به.ولد سنة ٩٤هـ وتوفي سنة ١٧٥هـ انظر وفيات الأعيان (٤/ ١٢٧).

(٢) عبد الرحمن بن عمرو بن يحمد الأوزاعي. إمام الديار الشامية، له المسائل فيها ما يزيد عن سبعين ألف مسألة سئل عنها. وكانت الفتيا تدور بالأندلس على فتواه. ولد سنة ٨٨هـ وتوفي سنة ١٥٧هـ انظر سير أعلام النبلاء (٧/ ١٠٧).

(٣) محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني. إمام في الفقه والأصول، نشر علم أبي حنيفة، يقول الشافعي: لو أشاء أن أقول إن القرآن نزل بلغة محمد بن الحسن لقلتُ لفصاحته، من كتبه الجامع الكبير والجامع الصغير وغيرها. ولد سنة ١٣١هـ وتوفي سنة ١٨٩هـ انظر سير أعلام النبلاء (٩/ ١٣٤).

(٤) عبد الرحمن بن مهدي بن حسان العنبري. من كبار الأئمة والحفاظ، يقول الشافعي: لا أعلم له نظيرًا في الدنيا. ولد سنة ١٣٥هـ وتوفي سنة ١٩٨هـ انظر سير أعلام النبلاء (٩/ ١٩٢).

(٥) محمد بن مسلم بن عبد الله بن شهاب الزهري، من بني زهرة بن كلاب من قريش.أول من دون الحديث، من كبار الحفاظ والفقهاء.ولد سنة ٥٨هـ وتوفي سنة ١٢٤هـ انظر سير أعلام النبلاء (٥/ ٣٢٦).

(٦) مكحول بن أبي مسلم شهراب بن شاذل الهذلي بالولاء. فقيه الشام في وقته، طاف الأمصار لأخذ الحديث، توفي سنة ١١٢هـ انظر سير أعلام النبلاء (٥/ ١٥٥).

(٧) مسلم بن الحجاج القشيري بن مسلم النيسابوري. الحافظ المحدث صاحب الصحيح، رحل لطلب الحديث، وألف صحيحه الذي جمع فيه اثني عشر ألف حديث وألفه في خمس عشرة سنة. ولد سنة ٢٠٤هـ وتوفي سنة ٢٦١هـ انظر تاريخ بغداد (١٥/ ١٢١).

(٨) سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزدي السجستاني، أبو داود صاحب السنن. إمام أهل الحديث في زمانه، رحل رحلة طويلة في الطلب، له السنن الذي انتخبه من خمسمائة ألف حديث. ولد سنة ٢٠٢هـ وتوفي سنة ٢٧٥هـ انظر تاريخ بغداد (١٠/ ٧٥).

(٩) محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي الشافعي. إمام نيسابور، فقيه مجتهد، له مصنفات جليلة منها كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب، ومنها صحيح ابن خزيمة. ولد سنة ٢٢٣هـ وتوفي سنة ٣١١هـ انظر سير أعلام النبلاء (١٤/ ٣٦٥).

(١٠) محمد بن الحسين بن عبد الله، أبو بكر الآجري، نسبة إلى آجر من قرى بغداد. فقيه شافعي محدث. له مصنفات منها الشريعة. توفي سنة ٣٦٠هـ انظر تاريخ بغداد (٣/ ٣٥).

والنقل عن هؤلاء يطول لكن أكتفي بالنقل عن الأئمة الأربعة:

- يقول أبو حنيفة رحمه الله: (ما ذكره الله تعالى في القرآن من ذكر الوجه واليد والنفس، فهو له صفات بلا كيف، ولا يقال: إن يده قدرته أو نعمته..، والله على العرش استوى من غير أن يكون له حاجة أو استقرار عليه)[١].

- ويقول مالك[٢] رحمه الله -في الأثر المشهور- لما سُئل عن الاستواء: (الكيف غير معقول، والاستواء منه غير مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة..)[٣] وروُي مثله عن شيخه ربيعة الرأي[٤][٥].

- ويقول الشافعي رحمه الله: (القول في السُّنَّةِ التي أنا عليها ورأيت أصحابنا عليها أصحاب الحديث الذين رأيتهم فأخذت عنهم مثل سفيان ومالك وغيرهما الإقرار بشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وذكر شيئًا، ثم قال: وإنَّ الله على عرشه في سمائه يقرب من خلقه كيف شاء وأنَّ الله تعالى ينزل إلى السماء الدنيا كيف شاء)[٦].

- ويقول أحمد بن حنبل رحمه الله: (لم يزل الله عز وجل متكلمًا، والقرآن كلام

---

(١) شرح الفقه الأكبر (ص٣٦-٣٨).

(٢) مالك بن أنس بن مالك الأصبحي الحميري. إمام دار الهجرة، وأحد الأئمة الأربعة، وإليه تنسب المالكية، كان بعيدًا عن الأمراء والملوك. صنف الموطأ بعد أن سأله المنصور أن يضع كتابًا للناس يحملهم عليه للعمل به. ولد سنة ٩٣هـ وتوفي سنة ١٧٩هـ انظر وفيات الأعيان (٤/ ١٣٥).

(٣) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٣/ ٣٩٨)، الأسماء والصفات للبيهقي (ص٥١٥).

(٤) ربيعة بن فروخ التيمي. إمام حافظ فقيه مجتهد، كان بصيرًا بالرأي-أي القياس-لذا لقب بربيعة الرأي. اثنى عليه الأئمة كابن الماجشون وغيره. توفي سنة ١٣٦هـ انظر سير أعلام النبلاء (٦/ ٨٩).

(٥) قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (ومثل هذا الجواب ثابت عن ربيعة شيخ مالك) مجموع الفتاوى (٥/ ٣٦٥).

(٦) إثبات صفة العلو (ص١٢٤) ط البدر.

الله ﷻ، غير مخلوق، . . ولا يوصف الله بشيء أكثر مما وصف به نفسه ﷻ)[(١)].

هذه عقيدة الإثبات الواردة عن السلف الصالح ومن تبعهم من الأئمة، والتي اعتبر اللقاني عقيدة الإثبات تجسيمًا وتشبيهًا لله تعالى بخلقه، فأداه ذلك إلى تحريف نصوص الكتاب والسنة إلى معانٍ أخرى غير ما دلت عليه تلك النصوص.

ونقد عقيدة اللقاني في تأويل نصوص الصفات -والتي سبقت في العرض- ومناقشة أقواله وأدلته وما أوله من النصوص ستكون على مقامين:

المقام الأول: الرد على اللقاني في تأويل نصوص الصفات.

المقام الثاني: مناقشة اللقاني في تأويله الآيات والأحاديث التي ذكرها، وذكر أقوال الأئمة فيها.

وسأحاول جاهدًا أن يكون النقد شاملًا ومختصرًا.

المقام الأول: الرد على اللقاني في تأويل نصوص الصفات:

*** أولًا: التأويل الذي سلكه اللقاني تأويلٌ فاسد على خلاف ما كان عليه السلف الصالح:**

فالتأويل عند السلف له معنيان:

١- تفسير اللفظ وبيان معناه. وهذا ما اصطلح عليه جمهور السلف، وهو الموافق لما عليه جمهور المفسرين، والقائلين بالوقف على قوله تعالى: ﴿وَمَا

---

(١) اعتقاد أئمة أهل الحديث (ص٦٨).

يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ [آل عمران: ٧] ومنه قوله: ﷺ لابن عباس رضي الله عنهما: «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل»[١]، وقول جابر رضي الله عنه: (ورسول الله بين أظهرنا وعليه ينزل القرآن وهو يعرف تأويله..)[٢]، فتأويله تفسيره وبيانه والعمل به، وهو شاملٌ لمحكمه ومتشابهه والأمر والخبر.

٢- بيان حقيقته التي يرجع إليها، ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩] والتأويل هنا المصير والمآل.

ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَالَ يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأۡوِيلُ رُءۡيَٰيَ مِن قَبۡلُ قَدۡ جَعَلَهَا رَبِّي حَقّٗاۖ﴾ [يوسف: ١٠٠] أي أنَّ التأويل هو حقيقة ما جرى مع إخوته.

ومنه قوله تعالى: ﴿قَالَ هَٰذَا فِرَاقُ بَيۡنِي وَبَيۡنِكَۚ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأۡوِيلِ مَا لَمۡ تَسۡتَطِع عَّلَيۡهِ صَبۡرًا﴾ [الكهف: ٧٨] وهي عاقبة تلك الأفعال التي فعلها العالِم.

ومنه قول عائشة رضي الله عنها أنَّ النبي ﷺ كان يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده «سبحانك اللهم ربنا وبحمدك، اللهم اغفر لي، يتأوَّل القرآن»[٣]، أي يتأوَّل القرآن[٤].

هذا هو تفسير السلف الصالح للتأويل، فلا معنى عندهم للتأويل غير

---

(١) أخرجه أحمد في المسند (٤/ ٢٢٥ ط الرسالة)، وقال شعيب الأرناؤط: إسناده قوي على شرط مسلم، رجاله ثقات رجال الصحيحين إلا عبد الله بن خثيم من رجال مسلم. وأصله في صحيح مسلم رقم ٢٤٧٧ بلفظ (اللهم فقهه).

(٢) أخرجه مسلم رقم ١٢١٨ (٢/ ٨٨٦).

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري رقم ٨١٧، ومسلم رقم ٤٨٤ (١/ ٣٥٠).

(٤) جامع البيان (٦/ ٢٠٤)، الصحاح (٥/ ٣١٣)، مفردات القرآن (٣٨٠)، مجموع الفتاوى (١٣/ ٢٩٠-٢٩١) (١٧/ ٣٦٥-٣٦٧)، الصواعق المرسلة (١/ ١٨١)، فتح الباري (٢/ ٢٩٩).

هذين المعنيين[١].

والتأويل عند المتأخرين من أهل الكلام ومنهم اللقاني هو:

صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر مخالفٌ لظاهره[٢]. وهذا المعنى لم يكن معروفًا عند السلف في القرون الأولى، فلم يكن التأويل عندهم إلا بيانًا وتفسيرًا للنصوص، والشافعي -وهو أول من دون علم أصول الفقه- لم يكن عنده التأويل بهذا المعنى[٣].

والتأويل -على هذا التعريف عند المتأخرين- تأويل فاسد لأنه[٤]:

- إمَّا أن يكون تأويلًا للفظ مرجوح لا يحمل المعنى عليه.
- أو أن يكون الدليل الصارف إليه دليلًا مرجوحًا أيضًا.
- أو أن يكون دليله مساويًا لدليل إبقاء المعنى المتبادر من الظاهر.

فهو في هذا لم يكن مترجِّحًا على المعنى المتبادر من الظاهر، كيف وقد حُمِلَ على دليلٍ مرجوح.

يقول ابن النجار[٥] (عُلم مما تقدم أنَّ الحمل بلا دليل محقق لشبه يخيل

---

(١) انظر موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة (١/ ٤٨١-٤٩٦)، منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة (٢/ ٥٣٧-٥٤٣).

(٢) انظر تعريف الآمدي بنحو هذا التعريف في الإحكام (١/ ٥٣)، وانظر الإحكام لابن حزم (١/ ٤٢)، والبرهان (١/ ٥١١)، ومجموع الفتاوى (١٣/ ٢٩٦).

(٣) الصفدية (١/ ٢٨٩)، منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة (٢/ ٥٤٣-٥٤٧).

(٤) أضواء البيان (١/ ٣١٥-٣١٦).

(٥) محمد بن أحمد بن عبدالعزيز الفتوحي، الملقب بابن النجار. فقيه حنبلي قاض مصري، من مصنفاته منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التنقيح وزيادات، وله شرح الكوكب المنير. ولد سنة ٨٩٨هـ وتوفي سنة ٩٧٢هـ. انظر الأعلام (٦/ ٦).

للسامع أنها دليل وعند التحقيق تضمحل، يسمى تأويلا فاسدًا)[١].

وضبطُ ذلك كله بأنَّ حمل اللفظ على غير معناه الظاهر إذا خالف حقيقة دلالة نصوص الكتاب والسنة فهو تأويلٌ فاسد، وما وافقه فهو تأويل صحيح[٢].

والتأويل الذي سلكه اللقاني في نصوص الصفات هو من قبيل التأويل الفاسد الذي هو صرف للمعنى عن حقيقته الظاهرة.

فالله ﷻ يقول عن نفسه ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] واللقاني ينفي حسب تأويله السابق أن تكون لهذه الآية معنى حقيقي كما يدلُّ عليه معنى الآية. وهكذا في دلالات نصوص الصفات الأخرى والتي يصرف اللقاني معناها الظاهر إلى معنى آخر.

واللقاني اشترط -كما سبق- في التأويل أن يكون بدليلٍ ولو مرجوحًا، وهذا حقيقة لا معنى له؛ لأنَّ اللقاني يستند في تأويل نصوص الصفات إلى ما يسميها بالأدلة العقلية التي هي عنده قطعية، فكيف يكون القطعي مرجوحًا؛ لأنَّ أساس التأويل عنده توهُّم معارضة العقل للنقل، فهو ما أوَّل إلا لدليل قطعي كما زعم. والصحيح أنَّ هذه الأدلة العقلية ما هي إلا أوهام وخيالات من جنس ما أشار إليه ابن النجار.

* **ثانيًا: بنى اللقاني قوله بالتأويل على مقدماتٍ تتضمن معان باطلة:**

ففي المقدمة الأولى يقول اللقاني: (أنَّ مخالفته سبحانه للحوادث وجبت عقلًا وسمعًا).

---

(١) شرح الكوكب المنير (٣/ ٤٦١).

(٢) الصواعق المرسلة (١/ ١٨٧).

وقد سبق لنا الحديث عن المراد بمخالفة الحوادث في الصفات السلبية، حيث يريد اللقاني بها سلب الجُرمية والعرضية عنه تعالى أو سلب الكلية والجزئية ولوازمهما عنه تعالى[1] أو نفي أنه تعالى مركبٌ من أجزاء وأبعاض كالحوادث فلا يكون له وجه ولا يد ولا قدم.

ونهاية القول في المراد بمخالفة الحوادث هو: نفي الصفات التي تدلُّ في زعمه على التجزئ كالوجه واليد، أو تدلُّ على الأعراض -كما زعم- وهي التي تعرض وتزول ويقصد بها الصفات الاختيارية، فوجب عنده ألا تكون النصوص دالةً على ذلك، فتُأوَّل إلى معانٍ أخرى لأنها أوهمت التشبيه بالمخلوقات والله منزهٌ عن ذلك، وهذه هي المقدمة الثانية عند اللقاني.

والتنزيه عند اللقاني لا يكون إلا بالتأويل أو التفويض، وليس بإثبات المعنى الحقيقي التي دلت عليه النصوص، وهذه هي المقدمة الثالثة.

وبيان بطلان هذه المقدمات يتضح إذا عرفنا أنَّ اللقاني ما أوَّل هذه الصفات إلى معانٍ أخرى غير ما دلت عليه إلَّا وقد جعل سبب التأويل هو التشبيه بالمخلوقات الذي وقع في نفسه، فالوجه واليد وغيرها من الصفات الذاتية التي أثبتها الله لنفسه لا تكون عند اللقاني -والأشاعرة- إلا لمخلوق.

فاللقاني مثَّل ثم حرَّف ثم عطَّل؛ مثَّل بجعل الوجه واليد والفوقية لا تكون إلا وجهًا ويدًا وفوقية كالمخلوق ثم حرف بأن جعل لها معانٍ أخرى كالوجود للوجه والقدرة لليد وعلو العظمة للفوقية وبذلك يكون اللقاني عطّل النصَّ عمَّا أثبته الله لنفسه ورسوله ﷺ.

---

(١) هداية المريد (ل ٣٩ أ).

يقول ابن قيم الجوزية: (فانظر ماذا تحت تنزيه المعطلة النفاة بقولهم ليس بجسم ولا جوهر ولا مركب ولا تقوم به الأعراض ولا يوصف بالأبعاض ولا يفعل الأغراض ولا تحله الحوادث ولا تحيط به الجهات ولا يقال في حقه أين، وليس بمتحيز. كيف كسوا حقائق أسمائه وصفاته وعلوه على خلقه واستوائه على عرشه وتكليمه لعباده ورؤيتهم له بالأبصار في دار كرامته هذه الألفاظ ثم توصلوا إلى نفيها بواسطتها وكفروا وضللوا من أثبتها واستحلوا منه ما لم يستحلوه من أعداء الله من اليهود والنصارى فالله الموعد وإليه التحاكم وبين يديه التخاصم)[1].

*** ثالثًا: زعم اللقاني أنَّ الأدلة النقلية تعارض الأدلة العقلية:**

وهذا التعارض عنده من جهتين:

- جهة معارضة المتشابه للمحكم. فالنقلي متشابه، والعقلي محكم.

- جهة معارضة الظني للقطعي. فالنقلي ظني، والعقلي قطعي.

لذا سلك مسلك التأويل لهذا السبب، وهذا فيه من الباطل والافتراء على نصوص الوحيين ما يظهر لك على نحو ما يلي:

١- كون الأدلة العقلية قطعية غير صحيح، ولا يمكن أن يُسلِّم من له عقلٌ بذلك.

لأنَّ الله ﷻ جعل للعقل حدودًا لا يتجاوزها كالحث على التفكُّر والتدبُّر، وجعله مدار التكليف، وحرم ما يخرمه ويؤثر فيه من المحرمات[2].

---

(١) الصواعق المرسلة (٣/ ٩٤٨).

(٢) مسالك أهل السنة فيما أشكل من نصوص العقيدة (١/ ١٦٢-١٦٣).

يقول الشاطبي[١]: (فعلى الجملة؛ العقول لا تستقل بإدراك مصالحها دون الوحي، فالابتداع مضاد لهذا الأصل لأنه ليس مستند شرعي بالفرض فلا يبقى إلا ما ادعوه من العقل)[٢].

ويقول ابن خلدون[٣]: (ولا تثقنَّ بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها والوقوف على تفصيل الوجود كله وسفِّه رأيه في ذلك. واعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادئ رأيه منحصر في مداركه لا يعدوها والأمر في نفسه بخلاف ذلك والحق من ورائه.. فاتَّهم إدراكك ومدركاتك في الحصر واتبع ما أمرك الشارع به من اعتقادك وعملك)[٤].

فالله ﷻ جعل العقل قاصرًا عن إدراك بعض الأمور في المخلوقات كماهية الروح التي يقول الله ﷻ عنها ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥]. بل إنَّ المسائل التي دلَّ عليها العقل مفردةً -كما يزعم أهل الكلام- قد دلَّ عليها الشرع دلالة صافيةً من الكدر[٥].

واختلاف أهل الكلام في ماهية العقل هل هو عرضٌ يقوم بالإنسان أم هو جوهر يقوم بذاته دليلٌ على أنَّ القطعية التي يزعم اللقاني أنها في العقل لا تخلو من قصور وتعارض.

---

(١) إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي. من أئمة المالكية، من أشهر مصنفاته الموافقات والاعتصام. توفي سنة ٧٩٠هـ انظر شجرة النور الزكية (ص٢٣١)، والأعلام (١/ ٧٥).

(٢) الاعتصام (١/ ٤٧).

(٣) عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن محمد، ابن خلدون الحضرمي. المؤرخ المشهور صاحب التاريخ ومقدمته. ولد سنة ٧٣٢هـ وتوفي سنة ٨٠٨هـ انظر شذرات الذهب (٩/ ١١٤-١١٥).

(٤) مقدمة ابن خلدون (١/ ٥٨١-٥٨٢) ضمن التاريخ.

(٥) مجموع الفتاوى (١٩/ ٢٣٠-٢٣٣).

فإذا كانت العقول ليست شيئًا واحدًا متفقًا عليه، وغير متوافقة فيما يصدر منه فكيف نحيل الناس إلى شيء لا سبيل لهم على الاتفاق فيه؟[١] بخلاف الشرع الذي يتصف دائمًا بالقول الصادق فيكون التحاكم إليه تحاكمًا إلى شيء صدَّق العقل على اتفاقه.

٢- إنَّ كون العقلِ أصل النقل -كما يقول اللقاني وسائر المتكلمين- يلزم منه تناقض العقل.

فكما يقول اللقاني - كما سبق نقله- عن سبب تقديم العقل على النقل ما نصُّه (لأن العقلية أصل للنقلية لتوقف النقلية على ما يتوقف على العقل من معرفة وجود الباري سبحانه وكونه فاعلًا مختارًا مرسِلًا للرسل ومعرفة المعجزة، فلو رُجِّح النقلي بأن صُدِّق؛ لزم تكذيب العقلي الذي تصديقه أصل تصديق النقلي وذلك يستلزم تكذيب النقلي الذي هو فرعه فيؤدي تصديق النقلي إلى تكذيبه وهو تناقض).

يُقال ردًّا على هذا: العقل شهد بصدق النقل، فعدم تصديق العقل للنقل فيما جاء به يكون تكذيبًا للعقل، فشهادة العقل بصدق النقل مرة وتكذيبه مرة أخرى تناقض، فيصير العقل لا يصلح لإثبات السمع ولا لمعارضته[٢].

يقول ابن أبي العز: (والعقل يعلم أنَّ الرسول معصوم في خبره عن الله تعالى لا يجوز عليه الخطأ فيجب عليه التسليم له والانقياد لأمره، وقد علمنا بالاضطرار من دين الإسلام أن الرجل لو قال للرسول: هذا القرآن الذي تُلقيهِ علينا والحكمة التي جئتنا بها قد تضمَّن كل منهما أشياء كثيرة تناقض ما علمناه

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٤٦-١٤٧).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٧٧).

بعقولنا، ونحن إنما علمنا صدقك بعقولنا فلو قبلنا جميع ما تقوله مع أن عقولنا تناقض ذلك لكان قدحًا في ما علمنا به صدقك، فنحن نعتقد موجب الأقوال المناقضة لما ظهر من كلامك، وكلامك نعرض عنه لا نتلقّى منه هديًا ولا علمًا؛ لم يكن مثل هذا الرجل مؤمنًا بما جاء به الرسول ولم يرض منه الرسول بهذا، بل يعلم أن هذا لو ساغ لأمكن كل أحد أن يؤمن بشيء مما جاء به الرسول إذ العقول متفاوتة والشبهات كثيرة والشياطين لا تزال تلقي الوسواس في النفوس فيمكن كل أحد أن يقول مثل هذا في كل ما أخبر به الرسول وما أمر به..)[1].

ثم إنَّه ما من حجة عقلية تعارض النقل إلا والعقل يعلم فساده، وما عُلِم فساده لا يعارض به عقلا ولا شرعًا[2].

٣- عدم تعارض الأدلة النقلية للعقل معلومٌ بضرورة العقل.

وإذا كان كذلك فهذه الضرورة مانعة لتعارضهما[3].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (ونحن نقول لا يجوز أن يتعارض دليلان قطعيان لا عقليان ولا سمعيان ولا سمعي ولا عقلي ولكن قد ظن من لم يفهم حقيقة القولين تعارضهما)[4].

ويقول ابن نُجيم[5]: (إنَّ التفرقة بين القطعيين وبين الظنيين تحكُّمٌ؛ لأنَّه إن

(١) شرح العقيدة الطحاوية (ص٢٣٢).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٩٤).
(٣) المصدر السابق (٦/ ٥). (٤) المصدر السابق (١/ ١٧٤).
(٥) زين الدين بن إبراهيم بن محمد الحنفي، المشهور بابن نجيم، من فقهاء الحنفية بمصر، له مصنفات منها الأشباه والنظائر، ومنها البحر الرائق شرح كنز الدقائق. توفي سنة ٧٩٠هـ انظر شذرات الذهب (٨/ ٣٥٨).

أريد به التعارض في نفس الأمر فهو منتفٍ في أدلة الشرع كلها قطعيِّها وظنيِّها وإن أريد بحسب الظاهر -لجهلنا بالناسخ والمنسوخ- فهو في الكل ظاهر)[١].

وتتجلَّى لنا صور عدم تعارض العقل مع النقل فيما يلي:

- أنَّ حصول هذا التعارض يلزم منه عدم الإيمان بما جاء به الرسول ﷺ من وحي وعدم تحكيم ذلك، حيث لا إذعان فيه ولا تسليم. كذلك لا نحتج بالقرآن والسنة على شيء من المسائل العلمية ولا نستفيد من التصديق بها شيئًا.

- يلزم منه القدح في أنَّ النبي ﷺ لم يبلِّغ الهدى المبين ودين الحق الذي قال الله عنه في كتابه ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡمُشۡرِكُونَ﴾ [الصف: ٩][٢].

- انعدام الثقة في النصوص الشرعية، بحيث أنَّ المسلم لا بد له أن يعرض النص على العقل كي يطمئن من سلامة النص، وهذا غاية في الضلال والكفر بآيات الله تعالى وسنة رسوله ﷺ.

- أنَّ القول بتعارض الأدلة النقلية مع العقلية قولٌ ورثه الأشاعرة من المعتزلة والفلاسفة، بل إن عبارة اللقاني السابقة والتي ذكر فيها لوازم تعارض العقل مع النقل هي القانون الكلي الذي أظهره الرازي بهذا الشكل من حصر الحالات في أربع[٣]، وقال به قبل ذلك الغزالي والجويني[٤].

---

(١) فتح الغفار شرح المنار (٢/ ١٠٩).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٤٢).

(٣) انظر أساس التقديس في علم الكلام (ص ٢٢٠-٢٢١)، وانظر رد شيخ الإسلام عليه في درء التعارض (١/ ٨٦).

(٤) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٥-٦).

وصاغ اللقاني عبارته على نحو عبارة التفتازاني في شرح المقاصد[١].

*** رابعًا: اضطراب متأخري الأشاعرة في مفهوم التشبيه، والوهم الواقع في نفوسهم:**

جعلهم يقولون بأنَّ نصوص الصفات ظاهرها التشبيه، فلجأوا بسبب هذا الخطأ إلى التأويل.

فالتشبيه عند الأشاعرة هو كل شيئين ثبت تماثلهما لم يصح اختلافهما بوجه من الوجوه، وهذا التعريف يدلُّ على ارتباط التشبيه في دليل تماثل الأجسام عند الأشاعرة، فما ثبت مماثلته للأجسام من وجهٍ فهو جسم، وهكذا فيما هو من لوازم الأجسام كالجهة والتحيُّز والتجزأ والتبعُّض ونحوها. وهذا التشبيه تكلَّفَ أهل الكلام في ردِّه وإبطاله حتى توهموا في تطبيقه، فتوسعوا فيه وهو عندهم من القواطع العقلية[٢].

أمَّا أهل السنة فعندهم أنَّ التشبيه يفارق التمثيل:

من حيث أنَّ التشبيه هو مشابهة الشيء للشيء من بعض الوجوه لا من جميعها، ولو جاز لكان أحد الشيئين هو عينه ويسدُّ مسدَّه. والتمثيل يكون من جميع الوجوه، فالتشبيه لفظ عام والتمثيل أخص، فكل ممثل مشبه وليس كل مشبه ممثل، لذا جاء نفي المثل في القرآن بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[٣].

---

(١) شرح المقاصد (١/ ٥٤).

(٢) الشامل في أصول الدين (ص ٢٩٠-٢٩١)، شرح العقيدة الطحاوية (١/ ٢٥٩).

(٣) لسان العرب (١١/ ٦١٠)، سر الفصاحة للخفاجي بن سنان (ص٢٣٧)، أسرار البلاغة للجرجاني (ص١٩٨) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٣٢٧)، شرح العقيدة الواسطية لابن عثيمين (١/ ١١١-١١٢).

أمَّا التشبيه فمنه ما هو ممتنع: كوصف الشيئين بما يخص الآخر، وهذا ممتنع شرعًا وعقلًا وهو الذي نفاه أهل السنة عن اللَّه تعالى، ومنه ما هو جائز وهو: الاشتراك العام الذي تعطيله عن الشيء يخرجه إلى العدم، كوصف الوجود. يقول شيخ الإسلام: (لفظ التشبيه والتركيب لفظ فيه إجمال وهؤلاء أنفسهم هم وجماهير العقلاء يعلمون أنه ما من شيئين إلا وبينهما قدر مشترك، ونفي ذلك القدر المشترك ليس هو نفس التمثيل والتشبيه الذي قام الدليل العقلي والسمعي على نفيه، وإنما التشبيه الذي قام الدليل على نفيه ما يستلزم ثبوت شيء من خصائص المخلوقين للَّه ﷻ إذ هو سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله)[١].

ومن هنا نعرف أنَّ التشبيه المنهي عنه هو وصف اللَّه تعالى بشيء من خصائص المخلوقين، ومن لم يفهم من صفات اللَّه تعالى إلا ما عند المخلوقين فقد قصَرَ مرادَ اللَّه تعالى ورسوله ﷺ على فهمه الذي لا يعرف إلا ما عند المخلوقين.

وقد بيَّن هذا أهل السنة، من ذلك قول إسحاق بن راهويه[٢]: (إنما يكون التشبيه إذا قال يد كيدٍ أو مثل يدٍ، أو سمع كسمعٍ أو مثل سمعٍ، فإذا قال سمع كسمع أو مثل سمع فهذا التشبيه وأما إذا قال كما قال اللَّه تعالى يد وسمع وبصر ولا يقول كيف ولا يقول مثل سمع ولا كسمع فهذا لا يكون تشبيها وهو كما قال اللَّه تعالى في كتابه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾)[٣].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٣٢٧)، مقالة التشبيه (١/ ٧٩).

(٢) إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي المروزي، ابن راهويه، سبب تلقيبه بذلك لأنه ولد في طريق مكة فقال أهل مرو: راهويه، أي ولد في الطريق. أحد كبار الحفاظ والأئمة، قال الدارمي: ساد إسحاق أهل المشرق والمغرب بصدقه. ولد سنة ١٦١هـ وتوفي سنة ٢٣٨هـ. سير أعلام النبلاء (١١/ ٣٥٨).

(٣) سنن الترمذي (٣/ ٥٠).

وهذا معلومٌ عقلًا وحسًّا، فالعقل يدل على أن الأوصاف تتفاوت وتتميز بحسب إضافتها، فاللِّين للإنسان ليس كاللِّين في الحديد المنصهر، والحِسُّ يُشاهد أن للفيل يدًا، وللبعوضة يدًا وللجسم يدًا، وحقائقها تختلف. فإذا علم أن الاشتراك في الاسم والصفة في المخلوقات لا يستلزم التماثل في الحقيقة مع كون كل منها مخلوقًا ممكنًا، فانتفاء التلازم في ذلك بين الخالق والمخلوق أولى وأجلى، بل التماثل في ذلك بين الخالق والمخلوق ممتنع غاية الامتناع[1].

وقد دلَّل شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ لهذا القدر المشترك في عدم دخوله التشبيه المنهي عنه في باب الأسماء والصفات بأصلين شريفين ومثلين جليلين ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ﴾ وختمها بخاتمة تضمنت سبع قواعد في باب التشبيه والتجسيم وهو ما دوَّنه في رسالته الشريفة الشهيرة بالتدمرية.

فالأصلان هما:

١- القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر. وهذا لا شكَّ أنه يَرِدُ على اللقاني ورودًا تامًّا في نفيه كثيرًا من الصفات كمتأخري الأشاعرة.

٢- القول في الصفات كالقول في الذات. وهذا يرِدُ على نفاة الصفات كالمعتزلة والجهمية.

والمثلان المضروبان:

١- ما في الجنة من طعامٍ وشرابٍ ولباسٍ وحورٍ وفاكهةٍ وغير ذلك ممَّا يشترك معها في الأسماء ما في الدنيا من طعام وشراب ولباس وحور وفاكهة،

---

(١) تقريب التدمرية (ص١٤).

وهي تشترك في المسميات وتختلف في الحقائق. والدليل على اختلاف حقائقها ما جاء في الحديث القدسي: «**أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر**»[1].

فإذا كانت هذه المخلوقات تتباين في الحقائق، فالتباين بين الخالق والمخلوق أولى وأظهر.

٢- الروح، فقد جاء وصف الروح بأنها تعرج وتصعد وتقبض من البدن وتُسلُّ منه كما تُسلُّ الشعرة من العجين ولا هي جسم ولا عرض.

فهذه الروح لا أحد ينكر وجودها حقيقة مع علمنا بمعاني صفاتها، ويعجز كل أحدٍ أن يعرف كنهها وحقيقتها؛ فالله ﷻ أولى وأظهر أن يتصف بصفاتٍ نعلم معانيها ونعجز عن كنهها وكيفيتها.

فإذا كان من نفى الروح جاحدًا معطلًا، ومن مثلها بما يشاهد أصبح جاهلًا ممثلًا، فمن نفى صفات الله تعالى أولى بأن يكون جاحدًا معطلًا، ومن شبهه بخلقه أن يكون جاهلًا ممثلًا[2].

*** خامسًا: أنَّ نصوص الصفات حقائقٌ محكمات وليست من المتشابهات كما قال اللقاني:**

يقول ابن القيم: (إن هؤلاء المعارضين للوحي بالعقل بنوا أمرهم على أصل فاسد وهو أنهم جعلوا أقوالهم التي ابتدعوها وجعلوها أصول دينهم ومعتقدهم في رب العالمين هي المحكمة وجعلوا قول الله ورسوله هو

---

(١) حديث أبي هريرة متفق عليه أخرجه البخاري رقم ٣٢٤٤، ومسلم رقم ٢٨٢٤ (٤/ ٢١٧٤).
(٢) التدمرية (ص ٣١، ٤٣، ٤٦، ٥٠).

المتشابه الذي لا يستفاد منه علم ولا يقين فجعلوا المتشابه من كلامهم هو المحكم والمحكم من كلام الله ورسوله هو المتشابه ثم ردوا تشابه الوحي إلى محكم كلامهم وقواعدهم)[1].

وأهل السنة والجماعة مجمعون على أنَّ نصوص الصفات لها معانٍ حقيقة لا نعلم كيفيتها.

يقول ابن عبد البر: (أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة والإيمان بها، وحملها على الحقيقة لا على المجاز، إلا أنهم لا يكيفون شيئًا من ذلك ولا يَحدُّون فيه صفة محصورة، وأما أهل البدع والجهمية والمعتزلة كلها والخوارج فكلهم ينكرها ولا يحمل شيئا منها على الحقيقة ويزعمون أن من أقر بها مشبه)[2].

*** سادسًا: أنَّ اللغة العربية تأبى هذا التأويل الذي سلكه اللقاني في نصوص الصفات:**

فلا تحتمل اللغة العربية أن يكون المجيء في قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ مجيء الرحمة أو العذاب؛ لأن الإضمار هنا لا يناسب السياق[3]. وسيأتي بيان عدم تحمُّل اللغة العربية للتأويل الذي سلكه اللقاني في نصوص الصفات التي ذكرها في المقام الثاني.

والشاهد من هذا الوجه في النقد هو أنَّ القرآن نزل ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥] واللغة العربية هي لغة النبي ﷺ ولغة الصحابة الأجلاء الذين

---

(١) الصواعق المرسلة (٣/ ٩٩١).

(٢) التمهيد (٧/ ١٤٥).

(٣) الصواعق المرسلة (٢/ ٧١١).

تفتَّقت ألسنتهم عليها ولم يسلكوا هذه الوجوه من التأويل وصرف معاني الأدلة عن ظاهرها ولم يقولوا بها .

*** سابعًا: أن التأويل الذي سلكه اللقاني لم يقل به أحدٌ من السلف، من الصحابة والتابعين وأهل القرون المفضلة:**

وإذا جاز -واقعًا- أنَّهم سلكوها لما جاز لهم كتمانها ولبيَّنوها للناس عامتهم وخاصتهم، فليس كل أحدٍ يستطيع العلم بها، فلا يجوز عليهم كتمانها، كيف وهم هداة الأمة وأوصانا النبي ﷺ بالتمسُّك بسُنَّتهم وهديهم.

لكن حاشاهم أن يكونوا على هذا المنهج في تأويل أدلة الصفات عن معانيها وتحريفها عن حقائقها، وإلا للزم منه الطعن فيما أخبر به النبي ﷺ وفي صحابته الكرام.

*** ثامنًا: أنَّ متقدمي الأشاعرة يهدمون القواعد التي سار عليها اللقاني في تأويلاته:**

فإن كان اللقاني يرى أن نصوص الصفات الذاتية تستلزم التجسيم والتشبيه فيجب تأويلها فهذا أبو الحسن الأشعري يُثبتُ صفة الوجه واليدين والقبضة والعينين والمجيء والاستواء، كما في كتبه: الإبانة، ومقالات الإسلاميين، ورسالة إلى أهل الثغر، وأنَّ آخر ما استقرَّ عليه مذهبه هو هذا، وأثبت أبو إسحاق الإسفراييني صفة الوجه لله تعالى[1]، وأثبت الباقلاني الاستواء والوجه واليدين والعينين[2].

---

(١) المواقف (٣/ ١٤٥).

(٢) الإنصاف (ص٤١) والتمهيد (ص٢٩٥-٢٩٨).

فها هو أبو الحسن الأشعري -رأس المذهب وإمامه- بإثباته هذا يهدم قواعد اللقاني فيما نفاه ثبتها بيسيفوجب أن تنهدم كل تأويلات اللقاني في بقية الصفات؛ لأنه لم تبقَ هذه القواعد حجةً في أدلة الصفات وإلا لصارت هذه القواعد تحكُّمٌ في بعضٍ دون بعضٍ من غير دليل ولا تفريق.

وإن احتجَّ اللقاني علينا بأنَّ من استدللتم به كالإسفراييني والباقلاني قد وقعوا في التأويل فيُجاب: بأنَّ ما أثبتوه هو حجةٌ عليهم فيما نفوه، فيَلْزمهم فيما نفوه أن ينفوا ما أثبتوه، كما يلزم اللقاني أن يُثبت ما أثبتوه؛ لأنَّ (العاقل إذا تأمل وجد الأمر فيما نفوه، كالأمر فيما أثبتوه، لا فرق)[1].

* تاسعًا: ادِّعاء اللقاني أنَّ منهج السلف هو التفويض، ادِّعاء باطل.

فالتفويض الذي عناهُ السلف الصالح هو: تفويض كيفية صفات الله تعالى وردُّ علم كنهها وماهيتها إليه ﷻ[2].

وفرقٌ ما بين تفويض الكيفية وتفويض المعنى، فالأول هو مراد السلف الصالح لأنه تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، ولا تدرك العقول كيفية صفات الباري ﷻ.

أمَّا تفويض المعنى فهو التجهيل الذي نُنزِّه نصوص الوحيين عنه، وهو ما أشار إليه اللقاني بقوله: (هو صرف اللفظ عن المعنى المتبادر من ظاهره ثم تفويض المعنى المراد بخصوصه من ذلك النص إلى الله تعالى)[3]، وهذا هو نفي المعنى المستفاد من ظاهر النصوص في إثبات الصفات.

(١) التدمرية (ص١٢١).

(٢) منهب أهل التفويض (ص٣٨٨).

(٣) هداية المريد (ل٦٣ب).

ولذلك اشتدَّ نكير السلف على من سأل عن كيفية الصفات؛ كما في الأثر المشهور عن مالك: (الكيف غير معقول، والاستواء منه غير مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة..)[١]، وكذلك ما ورد عن الإمام أحمد عندما قرأ عليه رجل قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: ٦٧] ثم أومأ الرجل بيده فقال له الإمام أحمد: قطعها الله ثلاث مرات[٢].

فإذا عرفنا هذا النفي للكيفية مع الإثبات للمعاني الواردة في الصفات لله ﷻ كما في حديث أبي يونس سليم بن جبير مولى أبي هريرة قال: سمعت أبا هريرة يقرأ هذه الآية ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨] قال: رأيت رسول الله ﷺ يضع إبهامه على أذنه والتي تليها على عينه، قال أبو هريرة: رأيت رسول الله ﷺ يقرؤها ويضع إصبعيه. قال ابن يونس: قال المقري: يعني أنَّ الله سميع بصير يعني أن لله سمعًا وبصرًا، قال أبو داود وهذا رد على الجهمية[٣].

وكذلك الإثبات الوارد عن السلف الصالح وأئمة الإسلام في صفاته سبحانه كالاستواء والعلوّ والنزول والرحمة والرضا والغضب كما قال ابن خزيمة: (فنحن وجميع علمائنا من أهل الحجاز وتهامة واليمن والعراق والشام ومصر مذهبنا أن نثبت لله ما أثبته الله لنفسه نقر بذلك بألسنتنا ونصدق ذلك بقلوبنا من غير أن نشبه وجه خالقنا بوجه أحد من المخلوقين، عزَّ ربنا عن

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٣/ ٣٩٨)، الأسماء والصفات للبيهقي (ص٥١٥).
(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٣/ ٤٣٢)، الحجة في بيان المحجة (١/ ١٩٢).
(٣) أخرجه أبوداود في السنن رقم ٤٧٢٨. وأخرجه ابن حبان في صحيحه رقم ٢٦٥ (١/ ٤٩٨)، وقال محققه شعيب الأرناؤط: إسناده صحيح على شرط الصحيح.

أن يشبه المخلوقين، وجلَّ ربنا عن مقالة المعطلين، وعزَّ أن يكون عدمًا كما قاله المبطلون لأن ما لا صفة له عدم تعالى اللّٰه عما يقول الجهميون الذين ينكرون صفات خالقنا الذي وصف بها نفسه في محكم تنزيله وعلى لسان نبيه محمد ﷺ)[1].

علمنا أنَّ التفويض الذي قال به اللقاني أنه مذهب السلف قولٌ يخالف الإيمان بالنصوص والمنقول عن السلف.

لكن للسلف عبارات تمسَّك بها بعض المفوضة على مرادهم بالتفويض وهو تجهيل المعنى الوارد في النص كقول الأوزاعي وسفيان الثوري ومالك ابن أنس في الصفات: (أمروها كما جاءت بلا كيف)[2]، وما نقله ابن قدامة[3] عن أحمد والشافعي: (لا كيف ولا معنى)[4].

ولا شك أنَّ ما تمسَّك به هؤلاء غير صحيح؛ إذ إنَّ المراد بإمرار النصوص وما جاءت به من معانٍ هو الإيمان بأنَّ لها معانٍ حقيقة كما دلت عليها النصوص فنُمِرُّ هذه المعان دون خوضٍ في كيفيتها التي لا تدركها العقول.

فقولهم (لا كيف) ردٌّ على المشبهة الذين يُثبتون للّٰه كيفيةَ هذه الصفات، وقولهم (لا معنى) أي لا معنى باطلًا ولا معنى خارجًا عن ظاهرها بأن يزاد في تفسيرها، كما جاءت به المعطلة المؤولة التي حرفت المعنى الظاهر إلى معانٍ باطلة، فمن كيَّف فقد صار مجسمًا، ومن تأول المعنى فقد أدخل في المعنى ما يخرجه عن ظاهره الحقيقي إلى معنى باطل[5].

---

(١) التوحيد لابن خزيمة (١/ ٢٦).

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٣/ ٥٢٧).

(٣) عبد اللّٰه بن أحمد المقدسي، موفق الدين ابن قدامة، أحد أئمة الحنابلة له مصنفات جليلة منها المغني والكافي والعمدة والمقنع وغيرها، ولد سنة ٥٤١هـ وتوفي سنة ٦٢٠هـ سير أعلام النبلاء (٢٢/ ١٦٨).

(٤) ذم التأويل (ص٢٢).

(٥) انظر في الرد على ما تمسَّك به المفوضة من عباراتٍ للسلف في مذهب أهل التفويض (ص ٣٥٦).

وممَّا يدلُّ على بطلان هذا التعريف للتفويض -عند اللقاني والأشاعرة- اللوازم الباطلة التي تنتج عن هذا التعريف للتفويض ومنها :

- التكذيب للقرآن الكريم؛ الذي أمرنا الله سبحانه بتدبر ألفاظه ومعانيه، ونصوص الصفات فيه كثيرة ومن أعظم ما فيه، حيث تدلُّ عليه سبحانه، وهذا يدلُّ على أنَّ في القرآن ما ليس معلومًا لدينا، فكفى بهذا بطلانًا.

- تجهيل الرسول ﷺ وأصحابه الذين كانوا يقرؤون آيات الصفات الكثيرة وهم يجهلون معناها.

- أنَّنا خوطبنا في القرآن بآيات كثيرة لا نعلمها، ولا فائدة لنا فيها[1].

وحاشا كتاب الله من ذلك كله، وكفى بهذا القول بطلانًا وتجنّيًا على وحي السماء.

أمَّا ما حكاهُ اللقاني عن مذهب ابن دقيق العيد وابن الهُمام وأنه منقول عن أبي حامد الغزالي، فحقيقتهُ مذهب مُلفَّق بين التأويل والتفويض[2]، يقول السيوطي[3]: (وتوسَّط ابن دقيق العيد فقال: إذا كان التأويل قريبًا من لسان العرب لم ينكر، أو بعيدًا توقفنا عنه وآمنا بمعناه على الوجه الذي أريد به مع التنزيه)[4].

فيُردُّ على القائلين بهذا القول بما يُردُّ به على كل فريق كما سبق.

وادِّعاء اللقاني السلامة في منهج السلف والعلم والحكمة في منهج الخلف، حقيقته تنقُّصٌ في منهج السلف بأن فيه من الجهل ما ليس عند

---

(١) دفع إيهام التشبيه (ص٦٧-٦٨).
(٢) مذهب أهل التفويض (ص ١٦٥).
(٣) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي. الإمام المحدث المحقق المتفنن في التصنيف البديعة والعديدة. كان أعلم أهل زمانه في مصر. توفي سنة ٩١١هـ. شذرات الذهب(١٠/ ٧٤-٧٥).
(٤) الإتقان (٣/ ١٦).

الخلف. والسلامة حقيقتها أن تكون بالعلم والحكمة، وكما سبق بيان حقيقة مذهب السلف نعلم أنَّ مذهب السلف أسلم وأعلم وأحكم[1].

والجويني والغزالي رجعا عن التأويل إلى التفويض[2]، وتفويضهما الذي رجعا إليه هو تفويض المعنى الذي أراده اللقاني، لا تفويض الكيفية الذي هو حقيقة تفويض السلف الصالح.

*** عاشرًا: أنَّ نشأة منهج تأويل الحقائق الظاهرة إلى معانٍ أخرى في نصوص الوحي نشأةٌ يهودية نصرانية[3].**

فاليهودي فايلو الإسكندري(ت٤٠م) حاول أن يؤلف بين التوراة والفلسفة اليونانية بإدخال منهج التأويل فيه[4]، ومن النصارى الذين أدخلوا على المسلمين هذا المنهج يوحنا منصور بن سرجيون الدمشقي (ت٧٤٩م/ ت١٣١هـ) الذي كان يعمل كاتبًا لدى الأمويين ويوحنًا هذا كان شيخًا لغيلان الدمشقي[5] الذي أنكر القدر[6].

وأدخل علماء الكلام هذه القواعد العقلية على نصوص الوحيين ونتج عنه

(١) فتح رب البرية بتلخيص الحموية (ص ١٩).

(٢) انظر العقيدة النظامية (ص٣٢)، إلجام العوام (ص٦١)، وانظر درء التعارض (٣/ ٢٤).

(٣) جناية التأويل الفاسد (ص٢٦).

(٤) انظر ما قاله ول ديورانت في قصة الحضارة عن إدخاله التأويل في الكتاب المقدس (١١/ ١٠٣-١٠٤) وقد تأثر بفيلو اليهودي سعديا الفيومي (ت٣٣١هـ) وموسى بن ميمون (ت٦٠١هـ) اللذين كان لهما أثر كبير على المسلمين، خصوصًا الأخير الذي سخر من إيمان المسلمين في باب الأسماء والصفات. جناية التأويل الفاسد (ص٢٩).

(٥) غيلان بن مسلم الدمشقي، تنسب إليه الغيلانية من طوائف القدر، وهو ثاني من تكلم بالقدر بعد معبد الجهني. صُلب على باب كيسان بفتوى من الأوزاعي بعد سنة ١٠٥هـ. انظر الأعلام (٥/ ١٢٤).

(٦) جناية التأويل الفاسد (ص٢٩).

تعطيل النصوص وتحريفها عن ما دلَّت عليه.

يقول الشهرستاني: (ثم طالَعَ بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين نُشرت أيام المأمون فخلطت مناهجها بمناهج الكلام وأفردتها فنًا من فنون العلم وسمتها باسم الكلام)[1].

وممَّا أدخله المعتزلة على نصوص الوحيين التأويل الذي أخذ متأخروا الأشاعرة بحظ وافر منه.

أخيرًا يقول المقريزي[2]: (ومن أمعن النظر في دواوين الحديث النبويّ، ووقف على الآثار السلفية، علم أنه لم يرد قط من طريق صحيح ولا سقيم عن أحد من الصحابة ﷺ، على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم، أنه سأل رسول الله عن معنى شيء مما وصف الربّ سبحانه به نفسه الكريمة في القرآن الكريم، وعلى لسان نبيه محمد ﷺ، بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا عن الكلام في الصفات، نعم ولا فرّق أحد منهم بين كونها صفة ذات أو صفة فعل، وإنما أثبتوا له تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعز والعظمة، وساقوا الكلام سوقًا واحدًا. وهكذا أثبتوا ﷺ ما أطلقه الله سبحانه على نفسه الكريمة من الوجه واليد ونحو ذلك، مع نفي مماثلة المخلوقين، فأثبتوا ﷺ بلا تشبيه، ونزهوا من غير تعطيل، ولم يتعرّض مع ذلك أحد منهم إلى تأويل شيء من هذا، ورأوا بأجمعهم إجراء الصفات كما وردت، ولم يكن عند أحد منهم ما يستدل به على وحدانية الله تعالى، وعلى إثبات نبوّة محمد ﷺ سوى كتاب

---

(١) الملل والنحل (١/ ٢٠).

(٢) أحمد بن علي المقريزي، مؤرخ الديار المصرية، أصله من بعلبك، له المواعظ والاعتبار المسمى بخطط المقريزي، ولد سنة ٧٦٦هـ وتوفي سنة ٨٤٥هـ. انظر النجوم الزاهرة (١٥/ ٢٢٥)، الأعلام (١/ ١٧٧).

الله، ولا عرف أحد منهم شيئًا من الطرق الكلامية ولا مسائل الفلسفة، فمضى عصر الصحابة ﷺ على هذا)(١).

المقام الثاني: مناقشة اللقاني في تأويله الآيات والأحاديث التي ذكرها، وذكر أقوال الأئمة فيها:

ذكر اللقاني في معرض تقريره لمنهج التأويل في آيات وأحاديث الصفات أمثلة على ذلك، وقد سبق ذكرها في العرض، وسأنقد تأويل اللقاني لها من خلال ذكر الصفة كما يلي:

- العلو والفوقية:

أنكر اللقاني صفة العلو والفوقية لله تعالى، وأوّل النصوص الواردة في ذلك. فأول قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ۩﴾ [النحل: ٥٠]، إلى أنَّ المقصود به التعالي والفوقية في العظمة لا في المكان؛ لأنَّ ظاهر الآية يقتضي الجهة، والله منزَّهٌ عن الحدود والجهات التي هي من جنس المخلوقات، كما أوَّل قوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ﴾ [الملك: ١٦] بأن الكينونة في السماء هي كمال حكمه وسلطانه. كما أوَّل قوله تعالى: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤]، إلى الرقي لمكان عبادة الملائكة إياه؛ لأنه يقتضي الجهة.

تأويل اللقاني هذا هو تحريف لكلام الله تعالى عن معناه الحقيقي إلى معانٍ باطلة، حمَّل بها النصوص ما لا تحتمل.

فثبوت علو الله تعالى بذاته فوق السماوات أمرٌ فطريٌّ في النفوس(٢)، وجاءت الأدلة صريحةً في ثبوته، ونصوص الوحيين تنوعت في إثبات علوه

(١) المواعظ والاعتبار (٢/ ٣٥٦).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٥).

بما لا يمكن بأي حال أن تكون دالةً على علو العظمة أو كمال السلطان والحكم فقط دون علو الذات[١]، ومنها:

- التصريح بلفظ العلو ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ﴾ [الشورى: ٤]، فهنا بيَّن علو ذاته وعظمتها، إذ لا فائدة من تكرار العظمة هنا مرتين على تأويل اللقاني، وكذلك قوله ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا﴾ [النساء: ٣٤] وغيرها من الآيات التي تدلُّ على عموم العلو التي تشمل علو الذات وعلو القهر وعلو القدر[٢]. وتخصيص العلو الذي جاء مطلقًا في الآيات بعلو القهر والقدر تحكُّم بالنصوص على حسب الهوى.

- ومنها التصريح بالفوقية ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨]، والفوقية هنا فوقية مكانية على مكان العباد، ومن ذلك قوله: ﷺ لسعد بن معاذ لما حكم على بني قريظة: «لقد حكم بينهم بحكم الله الذي حكم به من فوق سبع سماوات»[٣].

- ومنها: التصريح باستوائه على العرش سبحانه في سبع مواضع من القرآن[٤]، منها قوله سبحانه: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، والعرش

---

(١) مجموع الفتاوى (٥/ ١٢).

(٢) إثبات علو الله تعالى ومباينته لخلقه، حمود التويجري (ص ١٥).

(٣) أخرجه النسائي في السنن الكبرى رقم ٥٩٠٦، والبزار في مسنده البحر الزخار (٣/ ٣٠١)، والبيهقي في الأسماء والصفات (ص٤٢٠)، وصححه الألباني في مختصر العلو (ص٨٧).

(٤) وقد جمعها الشيخ صالح بن سالم البُنيّان (ت١٣٣٠هـ) -من أهل العلم في حائل- في قوله:

ألا قل لجهميٍّ تنقَّص ربه ... وعطله عن عرشه لعنيد
أتى ذكر لفظ الاستوا فوق عرشه ... بسبع من التنزيل ليس تزيد
فيونس والأعراف طه وسجدة ... كذا الرعد والفرقان ثم حديد

انظر الشيخ صالح بن سالم البنيان حياته، آثاره، جهوده العلمية (ص ٢٥٠).

فوق السماوات السبع، وسيأتي الكلام على تأويل اللقاني صفة الاستواء.

يقول أبو مطيع البلخي[١] سألت أبا حنيفة عمن يقول لا أعرف ربي في السماء أم في الأرض، فقال: قد كفر لأنَّ اللّه تعالى يقول: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] وعرشه فوق سماواته، فقلت: إنه يقول: أقول على العرش استوى، ولكن قال لا يدري العرش في السماء أو في الأرض، قال: إذا أنكر أنه في السماء فقد كفر[٢].

- ومنها: التصريح بأنَّه في السماء في قوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦] وقوله تعالى: ﴿مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ ثُمَّ يَعۡرُجُ إِلَيۡهِ﴾ [السجدة: ٥]. وقوله: ﷺ: «ألا تأمنوني وأنا أمين من في السماء يأتيني خبر السماء صباحا ومساء»[٣]، وسؤاله ﷺ الجارية: أين اللّه؟ قالت: في السماء، فقال: ﷺ: «أعتقها فإنها مؤمنة»[٤].

- ومنها: صعود العمل إليه كما قال تعالى: ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلۡعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرۡفَعُهُۥ﴾، ونزوله إلى سماء الدنيا كما في الحديث: «ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا».

وبعد كل هذه الألفاظ الصريحة نصًا وظاهرًا في العلو والفوقية للّه تعالى وأنه في السماء، يكون الحق مع اللقاني وسائر النفاة الذين أتوا بهذا الاعتقاد

---

(١) أبو مطيع الحكم بن عبداللّه البلخي الحنفي، من أشهر أصحاب أبي حنيفة ومن كبار الحنفية، روى عنه الفقه الأكبر، توفي سنة ١٩٩هـ انظر الفوائد البهية في تراجم الحنفية (ص ٦٨-٦٩).

(٢) العلو للعلي الغفار (ص ١٣٥-١٣٦).

(٣) متفق عليه من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ، أخرجه البخاري واللفظ له رقم ٤٣٥١، ومسلم رقم ١٠٦٤ (٢/ ٧٤١).

(٤) حديث معاوية بن الحكم السلمي، أخرجه مسلم رقم ٥٣٧، (١/ ٣٨١).

من عقولهم - لأنَّهم أولوا الشُبهِ في عقولهم كما نصَّ على ذلك صراحة اللقاني بمسمَّى القواعد العقلية القطعية- . ويكون كتاب اللّه وسنة رسوله ﷺ أتيا بغير الحق الذي ما عرفناه إلا من عقل اللقاني والنفاة؟! ولم يكن أحدٌ من الصحابة والتابعين فهم هذا الفهم حتى جاء أنباط الفرس والروم وفروخ اليهود والنصارى والفلاسفة -الذين هم مصدر التأويل- وبينوا لنا أنَّ العقيدة الصحيحة ليس فيما فهمناه من ظواهر هذه الأدلة بل الحق هو في المعاني التي جاءت بها عقولهم.

فهذا الاضطراب الحاصل فيما فهمناه من صراحة النصوص وما جاء به هؤلاء يلزم منه أن لو تُركَ الناس بلا كتاب ولا سنة لكان أنفع لهم وأهدى وأسلم[١].

ومع هذا فإنَّ الزمن الذي ظهر فيه التأويل واشتهر فيه أخذ العقائد من أقوال الفلاسفة وأهل الكلام صرَّح الأئمة بنصوص تبلغ المئين بل ألوفًا من الإقرار بأنه في السماء سبحانه[٢]، ونقل شيخ الإسلام ابن تيمية عن بعض أكابر أصحاب الشافعي أنه قال: (في القرآن ألف دليل أو أزيد تدل على أنَّ اللّه تعالى عالٍ على خلقه، وأنه فوق عباده..)[٣].

ونقل الذهبي[٤] ما يزيد على المائة نيفًا من أسماء الأئمة الذين صرَّحُوا بأنه

(١) مجموع الفتاوى (٥/ ١٦).
(٢) مجموع الفتاوى (٥/ ١٥).
(٣) مجموع الفتاوى (٥/ ١٢١).
(٤) محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، أحد من الأئمة المشهورين وتلامذة شيخ الإسلام ابن تيمية، له مصنفات جليلة منها سير أعلام النبلاء وتاريخ الإسلام وميزان الاعتدال وغيرها. ولد سنة ٦٧٣هـ وتوفي سنة ٧٤٨هـ انظر النجوم الزاهرة (١٠/ ١٤٤) الأعلام(٥/ ٣٢٦).

في السماء عاليًا على خلقه وعلى العرش استوى منذ ظهور مقالة الجهم إلى نهاية القرن الثالث(١).

وإذا كان كبار الأشاعرة الذين لا يعدو اللقاني شيئًا عندهم - كأبي المعالي الجويني الذي حيره الهمداني في مسألة العلو(٢) - قد رجعوا عن هذا التأويل وأصابتهم الحيرة في شأنه، فما هذا التأويل إلا تحريفٌ للنصوص، وإن لم يرجعوا إلى الحق، فيكفي أنهم تركوه دليلًا على بطلانه.

فلعمري كيف تثبت عقيدة اللقاني وسائر الأشاعرة أمام هذه النصوص الصريحة الظاهرة، وهذا الفهم المتفق عليه من الأئمة.

- الاستواء:

أوَّل اللقاني قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] إلى أنَّه استولى على العرش، فالاستواء عنده بمعنى الاستيلاء؛ لأنَّ إثبات الآية على ظاهرها يقتضي الجهة والتحيُّز وهما من لوازم المخلوقات، واللَّه منزَّهٌ عن ذلك، هكذا زعم اللقاني وسائر متأخري الأشاعرة.

ويكفي في بطلان هذا التأويل أنَّ الأشاعرة أخذوه من المعتزلة وتركوا ما قال به إمامهم وأثبته من حقيقة الاستواء وأنه سبحانه مستوٍ على العرش.

يقول أبو الحسن الأشعري في بيان تهافت ما قال به اللقاني ومتأخرو الأشاعرة: (وقد قال قائلون من المعتزلة والجهمية والحرورية: إن معنى قول اللَّه تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ أنه استولى وملك وقهر وأن اللَّه تعالى

---

(١) العلو للعلي الغفار (ص١٣٥).

(٢) المصدر السابق (ص ٢٥٩).

في كل مكان وجحدوا أن يكون الله ﷻ مستو على عرشه كما قال أهل الحق وذهبوا في الاستواء إلى القدرة، ولو كان هذا كما ذكروه كان لا فرق بين العرش والأرض السابعة؛ لأنَّ اللَّه تعالى قادر على كل شيء والأرض للَّه سبحانه قادر عليها وعلى الحشوش وعلى كل ما في العالم فلو كان اللَّه مستويًا على العرش بمعنى الاستيلاء وهو تعالى مستو على الأشياء كلها لكان مستويًا على العرش وعلى الأرض وعلى السماء وعلى الحشوش والأقدار؛ لأنه قادر على الأشياء مستولٍ عليها وإذا كان قادرًا على الأشياء كلها لم يجز عند أحد من المسلمين أن يقول إنَّ اللَّه تعالى مستوٍ على الحشوش والأخلية -تعالى اللَّه عن ذلك علوًّا كبيرًا- ، لم يجز أن يكون الاستواء على العرش الاستيلاء الذي هو عامٌّ في الأشياء كلها ووجب أن يكون معنى الاستواء يختص بالعرش دون الأشياء كلها)[1].

وما قاله أبو الحسن في إنكاره هذا التأويل لهو أبلغ ردٍّ على اللقاني ومن قال بقوله ممن قبله أو بعده، فهذا إمام المذهب ورأسُهُ قد خالفه أتباعه بحججٍ ما أنزل اللَّه بها من سلطان. بل إنَّ ابن القيم نقل عنه أنَّه حكى الإجماع في بطلان تفسير الاستواء بالاستيلاء[2]. كما جمع في نونيته المشهورة المعاني المتفق عليها للاستيلاء وهي: (استقرَّ - علا - ارتفع - صعد) بقوله:

وهي استقرَّ وقد علا وكذلك ارْ ... تفع الذي ما فيه من نكرانِ
وكذاك قد صعد الذي هو رابع ... وأبو عبيدة صاحب الشيباني
يختارُ هذا القول في تفسيره ... أدرى من الجهميِّ بالقرآن

(١) الإبانة (ص ١٠٨).
(٢) مختصر الصواعق المرسلة (٢/ ٣١٢).

كيف وقد ثبت عند اللغويين -كالخليل بن أحمد وابن الأعرابي[١]- أنَّ الاستواء لا يعرف بالاستيلاء في لغة العرب، كيف وقد عُدِّي بـ على[٢].

ويستندُ اللقاني والأشاعرة في هذا التأويل إلى بيتٍ من الشعر يقول فيه:

قد استوى بشر على العراق ... من غير سيف ولا دمٍ مهراق[٣]

والردُّ عليه باختصار:

١- هذا البيت مولَّد بعد نزول القرآن، ومخالفٌ لما دلَّت عليه اللغة كما سبق بيانه.

٢- أنَّ هذا البيت محرّف، والصحيح أنَّ صدره: بشرٌ قد استولى على العراق...[٤]

وممَّا يدلُّ على بطلان تعريف الاستواء بالاستيلاء ما أسنده اللالكائي إلى داود بن علي الأصبهاني قال: كنا عند ابن الاعرابي، فأتاه رجل فقال له: ما معنى قول الله ﷻ الرحمن على العرش استوى؟ فقال هو على عرشه كما أخبر ﷻ. فقال: يا أبا عبد الله ليس هذا معناه إنما معناه استولى. قال اسكت: ما أنت وهذا، لا يقال استولى على الشيء إلا أن يكون له مضادًا، فإذا غلب أحدهما قيل استولى، أما سمعت النابغة:

ألا لمثلك أو من أنت سابقه ... سبق الجواد إذا استولى على الأمد[٥]

---

(١) محمد بن زياد، المشهور بابن الأعرابي. علامة باللغة من أهل الكوفة، أملى على الناس ما يحمل بأجمال، لا يوجد أغزر منه بالشعر، توفي سنة ٢٣١هـ انظر طبقات النحويين واللغويين (ص١٩٥).

(٢) مختصر الصواعق المرسلة (٢/ ٣١٢).

(٣) انظر هذا البيت في لسان العرب (٢٤/ ٢١٣٩)، لمع الأدلة (ص٩٥)، وغاية المرام (ص١٤١).

(٤) مختصر الصواعق المرسلة (٢/ ٣١٢)

(٥) شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٣/ ٣٩٩).

تعالى اللَّه عن هذا المعنى الذي لو تبصَّر به اللقاني والأشاعرة حقًا لعلموا أنه يلزم منه التجسيم والتشبيه بالمخلوقات؛ لأنَّنا إذا قلنا استوى على العرش بمعنى استيلاء يفهم منه المغالبة، فهذا تنقصٌ في حق اللَّه أن يغالبه أحد في خلقه.

وإن قال اللقاني: استيلاء لا على وجه المغالبة، قلنا إمَّا أن يكون هذا الاستيلاء كاستيلائنا فيكون تشبيهًا، وإمَّا استيلاء يليق به سبحانه. والأول باطل؛ والثاني لا فرق بينه وبين قولنا استواء يليق بجلاله وعظمته، كيف وهو المعنى الحقيقي للآية، فلنقل من أول الأمر هو استواء يليق به[1].

فيكون التأويل بالاستيلاء باطلًا من حيث صرفه عن المعنى الحقيقي، ومن حيث أنه يلزمهم في هذا التأويل ما ألزمونا به في إثباتنا للمعنى الحقيقي.

سئل أبو علي الحسين بن الفضل البجلي[2] عن الاستواء فقيل له: كيف استوى على عرشه، فقال: أنا لا أعرف من أنباء الغيب إلا مقدار ما كشف لنا، وقد أعلمنا جل ذكره أنه استوى على عرشه، ولم يخبرنا كيف استوى[3].

وذكر ابن القيم أن جميع أمة الإسلام يُقرون بأنَّ اللَّه تعالى فوق السماوات مستوٍ على عرشه حقيقة إلا الجهمية ومن وافقهم، ثم أبطل قولهم هذا من اثنين وأربعين وجهًا[4] سبق ذكر بعضٍ منها.

---

(١) روح المعاني (٨/ ١٣٦).

(٢) الحسين بن الفضل البجلي الكوفي الإمام المفسر اللغوي، ولد قبل عام ١٨٠هـ، تولى الإفتاء بنيسابور، توفي عام ٢٨٢هـ سير أعلام النبلاء (١٣/ ٤١٤)، لسان الميزان (٢/ ٣٠٧).

(٣) عقيدة السلف أصحاب الحديث (ص ١٨٥).

(٤) مختصر الصواعق (٣/ ٨٨٨).

- النزول :

أول اللقاني صفة النزول في قوله : ﷺ : «ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا» الحديث ، إلى أنَّ النزول هو نزول رحمته تعالى ؛ لأنَّ النزول من لوازم الأجسام عند اللقاني ، وهي حركة وانتقال وهذا لا يكون إلا للجسم والله منزهٌ عن الجسمية ، لذا وجب تأويل هذه الصفة .

وقد سبق أنَّ هذه الشبهة وهي شبهة الجسمية والتحيّز التي هي من دليل الأعراض والأجسام عندهم قد تمسَّك بها أهل الكلام ، ومنهم اللقاني . وقد نفى صفة نزول الله تعالى لهذه الشبهة من الأئمة المشهورين كالبيهقي[١] والقرطبي[٢] والخطابي وابن الأثير[٣] وغيرهم فضلًا عن كبار الأشاعرة[٤] .

ويمكن إجمال الرد على من نفى صفة النزول خاصة بما يلي :

١- ثبت في الحديث أنه تعالى يقول : «من يدعوني فأستجيب له . . » وهذا لا تقوله الرحمة ولا غيرها ، إنما هو من قول الله تعالى .

(١) أحمد بن الحسين البيهقي ، أبو بكر. من بيهق بنيسابور. الحافظ المشهور ، رحل إلى الأقطار لطلب العلم ، له مصنفات جليلة ، يقول أبو المعالي : ما من فقيه شافعي إلا وللشافعي عليه منَّة ، إلا البيهقي فإن المنَّة له على الشافعي لتصانيفه في نصرة مذهبه. وذكر الذهبي أن البيهقي لو شاء أن يعمل لنفسه مذهبًا يجتهد فيه لكان قادرًا. ولد البيهقي سنة ٣٨٤هـ وتوفي سنة ٤٥٨هـ انظر سير أعلام النبلاء (١٨/ ١٦٣).

(٢) محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرْح القرطبي ، صاحب التصانيف المشهورة منها الجامع في أحكام القرآن ، والتذكرة بأحوال الموتى وغيرها ، توفي سنة ٦٧١هـ انظر شذرات الذهب (٧/ ٥٨٤).

(٣) المبارك بن محمد الجزري ، أبو السعادات المعروف بابن الأثير. لغوي أصولي محدث ، له مصنفات جليلة منها النهاية في غريب الحديث. ولد سنة ٥٤٤هـ وتوفي سنة ٦٠٦هـ انظر سير أعلام النبلاء (٢١/ ٤٨٩).

(٤) انظر الأسماء والصفات (٨/ ٣٨١) (١/ ٣٧٩) ، والسنن الكبرى (٣/ ٢) للبيهقي ، الجامع لأحكام القرآن (٢٠/ ٢٦) ، النهاية في غريب الحديث والأثر (٥/ ٤٢).

٢- أنَّ النبي ﷺ الذي ما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحيٌ يوحى أثبت النزول حقيقة لله تعالى، وقد تواتر الخبر عنه ﷺ في إثبات هذه الصفة، حتى عدَّ بعض أهل العلم رواة أحاديث صفة النزول ما يزيد على عشرين صحابيًّا[1].

يقول الذهبي: (وأحاديث نزول الباري تعالى متواترة قد سقت طرقها وتكلمت عليها بما أسأل عنه يوم القيامة فلا قوة إلا بالله العلي العظيم)[2].

٣- أنَّ الصحابة الذين رووا هذه الأحاديث لم يُبينوا أنَّ هذه الصفة مرادٌ بها نزول الرحمة أو رسول الرحمة، وليس نزولًا حقيقًا لله تعالى. وقد قال عباد بن العوام[3]: قدم علينا شريك بن عبدالله[4] منذ نحو خمسين سنة قال: فقلت له يا أبا عبدالله إنَّ عندنا قومًا من المعتزلة ينكرون هذه الأحاديث (إن الله ينزل ليلة النصف من شعبان)[5] قال: فما يقولون؟ قلنا: يطعنون فيها، فقال: إنَّ الذين جاءوا بهذه الاحاديث هم الذين جاءوا بالقرآن وبأنَّ الصلوات خمس وبحج البيت وبصوم رمضان فما نعرف الله إلا بهذه الأحاديث.

وفي رواية أخرى أنه قال: أما نحن فقد أخذنا ديننا عن التابعين عن أصحاب رسول الله ﷺ فهم عمن أخذوا؟[6].

---

(١) انظر مجموع الفتاوى (٦/ ٦٧)، الأربعين في صفات رب العالمين للذهبي (ص٧٠).

(٢) العلو (ص ٩١)، وانظر هذه الأحاديث في صفة النزول الإلهي ورد الشبهات حولها (ص ٥٦-١٤٦).

(٣) عباد بن العوام الكلابي الواسطي، من رجال الحديث ثقة. ت سنة ١٨٥هـ تهذيب التهذيب (٢/ ٢٧٩).

(٤) شريك بن عبد الله النخعي، عالم محدث مشهور، ت سنة ١٧٧هـ سير أعلام النبلاء (٨/ ٢٠٠).

(٥) أخرجه أحمد في المسند (٦/ ٢٣٨)، الترمذي رقم ٧٣٩، وابن ماجه رقم ١٣٨٩. قال الألباني في الصحيحة (٣/ ١٣٥): (وجملة القول أن الحديث بمجموع هذه الطرق صحيح بلا ريب والصحة تثبت بأقل منها عددًا ما دامت سالمة من الضعف الشديد كما هو الشأن في هذا الحديث).

(٦) السنة لعبد الله بن الإمام أحمد (١/ ٢٧٣)، التوحيد لابن منده (رقم ٨٩١)، وصححه الألباني في مختصر العلو (ص١٤٩).

وسئل ابن المبارك[١] عن نزول ليلة النصف من شعبان، فقال عبدالله: يا ضعيف ليلة النصف! ينزل في كل ليلة، فقال الرجل: كيف ينزل؟ أليس يخلو ذلك المكان منه؟ فقال عبدالله: ينزل كيف يشاء. وفي رواية أخرى لهذه الحكاية: أن عبدالله ابن المبارك قال للرجل: إذا جاءك الحديث عن رسول الله ﷺ فاخضع له[٢].

وترك تأويل نصوص صفة النزول بأنه نزول الرحمة -لشبهة الجسمية والحركة والانتقال- والإثبات المطلق لهذه الصفة كما أثبته رسول ﷺ لله تعالى من الخضوع لحديث رسول الله ﷺ.

٤- لا يلزم من إثبات صفة النزول لله تعالى أن نثبت ما لم يُثبته الله تعالى لنفسه أو رسوله ﷺ من الحركة والانتقال والتحيز والجسمية، كما لا يلزم من إثبات هذه الصفة نفي الحركة والانتقال، فلا نقول بذلك نفيًا ولا إثباتًا، ولا نحصر أو نعلّق إثبات صفة النزول بالحركة والانتقال والجسمية والتحيُّز لأنَّ هذا تمثيل بنزول المخلوق والله منزهٌ عن التمثيل، كما أنَّ تعطيل صفة النزول لهذه الشبهة دليلٌ على ما وقع في نفوس المعطلين من لزوم التشبيه.

٥- إذا احتجَّ اللقاني ومن نفى صفة النزول -وهم يثبتون بعض الصفات الأخرى- بأنّه (لا يعقل النزول والاستواء إلا لجسم مركب، والله سبحانه منزه عن هذه اللوازم، فيلزم تنزيهه عن الملزوم. أو قال: هذه حادثة، والحوادث لا تقوم إلا بجسم مركب. . .

---

(١) عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلي بالولاء. الإمام المجتهد المشهور، شيخ الإسلام، فقيه محدث مجتهد، أفنى حياته بالجهاد والحج. توفي سنة ١٨١هـ انظر سير أعلام النبلاء (٨/ ٣٧٨).

(٢) عقيدة السلف أصحاب الحديث (ص ١٩٦).

فإنه يقال له: وكذلك الإرادة، والسمع، والبصر، والعلم، والقدرة من صفات الأجسام، فإنا كما لا نعقل ما ينزل، ويستوي ويغضب ويرضى إلا جسمًا، لم نعقل ما يسمع ويبصر ويريد، ويعلم ويقدر إلا جسمًا.

فإذا قيل: سمعه ليس كسمعنا، وبصره ليس كبصرنا، وإرادته ليست كإرادتنا، وكذلك علمه وقدرته.

قيل له: وكذلك رضاه ليس كرضانا، وغضبه ليس كغضبنا، وفرحه ليس كفرحنا، ونزوله واستواؤه ليس كنزولنا واستوائنا.

فإذا قال: ولا يعقل نزول إلا الانتقال، والانتقال يقتضي تفريغ حيز وشغل آخر، فلو كان ينزل، لم يبق فوق العرش رب.

قيل: ولا يعقل في الشاهد إرادة إلا ميل القلب إلى جلب ما يحتاج إليه وينفعه، ويفتقر فيه إلى ما سواه ودفع ما يضره، والله ﷻ كما أخبر عن نفسه المقدسة في حديثه الإلهي: «يا عبادي، إنكم لن تبلغوا نَفْعِي فتنفعوني، ولن تبلغوا ضَرِّي فتضروني»[1]؛ فهو منزه عن الإرادة التي لا يعقل في الشاهد إلا هي. وكذلك السمع لا يعقل في الشاهد إلا بدخول صوت في الصِّماخ[2]، وذلك لا يكون إلا في أجوف؛ والله سبحانه أحد صمد منزه عن مثل ذلك، بل وكذلك البصر والكلام لا يعقل في الشاهد إلا في محل أجوف، والله سبحانه أحد صمد منزه عن ذلك..)[3] بتصرف.

وقال ابن جرير الطبري في ردِّه على شبهة من أنكر صفة النزول: (فإن قال

(١) أخرجه مسلم في صحيحه رقم ٢٥٧٧ (٤/ ١٩٩٤).
(٢) الصِّماخ: خَرْق الأذن، ويطلق على الأذن نفسها. لسان العرب (٢٧/ ٢٤٩٥).
(٣) شرح حديث النزول (ص١١٣-١١٥).

الجهمي: أنكرتُ ذلك؛ أنَّ الهبوط نُقلةٌ، وذلك من صفات الأجسام.

قيل له: وما برهانك على أن معنى المجيء والهبوط والنزول. . . ، بخلاف ما عقلتم من النقلة والزوال من القديم الصانع، وقد جاز عندكم أن يكون معنى العالم والقادر منه بخلاف ما عقلتم ممن سواه)[1] بتصرف.

٦- نفي اللقاني لصفة النزول منقوض بكلام إمام المذهب الذي يسير عليه اللقاني وهو أبو الحسن الأشعري حينما قال: (وأنه ﷻ ينزل إلى السماء الدنيا كما روى عن النبي ﷺ)[2] ولم يلجأ إلى تأويله بنزول الملك أو نزول الرحمة، ولو كان كذلك للزم تصريحه بهذا. فهل يصف اللقاني أبا الحسن الأشعري بالمشبِّه المجسِّم؟ كما وصف به من يثبت الصفات في أكثر من موضع في شرحه.

ومَن استدلَّ بتأويل النزول على ما نُسب إلى الإمام مالك أو الأوزاعي وغيرهم من أنهم أولوا النزول بنزول الرحمة أو الأمر، فقد استدلَّ بما لا يصحُّ عنهم إلا خلافه ويطول نقضه في هذا المقام[3].

- المجيء والإتيان:

أول اللقاني صفة المجيء في قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]، وصفة الإتيان في قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [البقرة: ٢١٠].

---

(١) التبصير في معالم الدين (ص ١٤٤-١٤٥).

(٢) رسالة إلى أهل الثغر (ص ٢٢٩).

(٣) انظر أوجه الرد على ذلك في صفة النزول الإلهي ورد الشبهات حولها (ص ٥٦٤-٥٧٢)، موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة (١/ ٥١٥-٥٢٨).

أولها اللقاني إلى مجيء وإتيان رسول رحمته أو عذابه لما يقتضي إطلاق ذلك على اللَّه تعالى من الجسمية لله، فالإتيان والمجيء من لوازم الجسم عنده فتُأوَّل الآية على إتيان ومجيء رسول عذابه أو رسول رحمته.

وأوَّلُ ما ينقض هذ الكلام ما ذكره إمام المذهب الذي يسير عليه اللقاني وهو أبو الحسن الأشعري حينما قال: (وأجمعوا على أنه ﷻ يجيء يوم القيامة والملك صفًا صفًا لعرض الأمم وحسابها وعقابها وثوابها فيغفر لمن يشاء من المذنبين ويعذب منهم من يشاء كما قال)[١].

وكان يكفي اللقاني أن يُثبت كما أثبت إمام المذهب المجيء والإتيان الذي لم تَرِد عليه شبهة التجسيم. فالأشعري لم يُؤوِّل مجيء الرب وإتيانه بأنه مجيء الرحمة أو العذاب أو مجيئهما، بل أثبت معنى المجيء والإتيان للَّه سبحانه ولم يصرف ذلك إلى رحمته أو عذابه.

فاللقاني ومتأخرو الأشاعرة أخذوا بمذهب المعتزلة في التأويل، وتركوا الإثبات الذي كان عليه إمامهم، وهذه منقصة من حيث المبدأ، كيف وقد كان هذا التأويل باطلًا من حيث اللغة والشرع وما كان عليه السف الصالح.

كما يُردُّ على هذا التأويل بما سبق في صفة النزول على وجه الخصوص لأنها تشترك مع المجيء والإتيان عند أهل الكلام -ومنهم اللقاني- بلزوم الحركة والانتقال عند إثباتهما.

وسبق في الوجه الرابع من المقام الأول تفصيل الرد على شبهة التشبيه عند اللقاني، وإلزامه عقلًا وحسًا أنَّ يقول بقدر مشترك بين الموجودات، وإثبات

---

(١) رسالة إلى أهل الثغر (ص٢٢٧).

القدر المشترك لا يُفهم منه تماثل الخصائص[١].

قال أبو عثمان الصابوني[٢] عن معتقد أهل السنة والجماعة: (وكذلك يثبتون ما أنزله الله عز اسمه في كتابه، من ذكر المجيء والإتيان المذكورين في قوله: ﷻ ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ وقوله عز اسمه ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾)[٣].

ومَن استدلَّ بتأويل الإتيان على ما نُسب إلى الإمام أحمد من أنه أول حديث مجيء البقرة وآل عمران كالغمامتين[٤] من مجيء ثوابهما كما قال تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢]، فقد استدلَّ بما لا يصحُّ عنه إلا خلافه ويطول نقضه في هذا المقام[٥].

- الوجه واليدان والعينان:

أول اللقاني أيضًا قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧] إلى أنَّ المراد بها الذات أو الوجود؛ لأنَّ ظاهر الآية يدل على إثبات الجوارح المقتضية للجسمية فيُأوَّل الوجه إلى الذات أو الوجود، وكذلك قوله تعالى: ﴿تَجْرِى

(١) شرح الرسالة التدمرية، للبراك (ص١٥٨).

(٢) إسماعيل بن عبدالرحمن بن أحمد، أبو عثمان الصابوني. أحد أئمة أهل السنة، له كتاب حافل بعنوان (عقيدة السلف وأصحاب الحديث. توفي سنة ٤٤٩هـ انظر شذرات الذهب (٥/ ٢١٢-٢١٣).

(٣) عقيدة السلف أصحاب الحديث (ص ١٩٢).

(٤) حديث النواس بن سمعان قال سمعت النبي ﷺ يقول (يؤتى بالقرآن يوم القيامة وأهله الذين كانوا يعملون به تقدمه سورة البقرة وآل عمران وضرب لهما رسول الله ﷺ ثلاثة أمثال ما نسيتهن بعد، قال كأنهما غمامتان أو ظلتان سوداوان بينهما شرق أو كأنهما حِزْقان من طير صوافّ تحاجان عن صاحبهما) أخرجه مسلم رقم ٨٠٥ (١/ ٥٥٤).

(٥) انظر صفة النزول الإلهي ورد الشبهات حولها (ص ٥٥٩)، موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة (١/ ٥١٥-٥٢٨).

﴿بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤] يُأوَّلُ أيضًا صفة العين إلى الحفظ والكلاءة لأن ظاهر الآية إثبات الجوارح لله، وكذلك قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠] تُأول اليد إلى معنى القدرة.

ويجاب عن هذا التأويل بما سبق بيانه في الصفات السابقة من أنها ثابتة على حقيقتها لله تعالى ثبوت صفة كما دلَّ عليها النصّ، لا معنى آخر غير ما دلَّ عليه النص. فالأدلة دلت صراحة على إثباتها دون أن تحتف بما يصرفها عن معانيها الحقيقية، فالوجه جاء في آيات كثيرة أخرى منها قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ لَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [القصص: ٨٨]، وقوله تعالى ﴿وَمَا تُنفِقُونَ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٧٢]، وجاء في تفسير قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦] أنَّ الزيادة هي النظر إلى وجه الرب سبحانه[1].

وعن أبي موسى الأشعري قال: قام ﷺ بخمس كلماتٍ بين أصحابه فقال: «إنَّ الله ﷻ لا ينام ولا ينبغي له أن ينام، يخفض القسط ويرفعه، يُرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار وعمل النهار قبل عمل الليل، حجابه النور -وفي رواية أبي بكر النار- لو كشفه لأحرقت سُبُحاتُ وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه»، وقوله: ﷺ: «وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبر على وجهه في جنة عدن»[2]، وعن سعيد بن جبير[3] قال: كان

---

(١) جاء هذا التفسير عن أبي بكر وابن عباس وحذيفة بن اليمان وأبي موسى الأشعري وابن مسعود وغيرهم، انظر تفسير الطبري (١١/ ١٠٤)، الرد على الجهمية لابن منده (٨٩) التوحيد لابن خزيمة (١/ ٤٤٤-٤٤٩).

(٢) متفق عليه من حديث أبي موسى، البخاري واللفظ له رقم ٤٨٧٨، ومسلم رقم ١٨٠ (١/ ١٦٣).

(٣) سعيد بن جبير الأسدي بالولاء، الكوفي. أحد أكابر التابعين، أخذ العلم عن ابن عباس وابن عمر وغيرهم. يقول الإمام أحمد: قتل الحجاج سعيدًا وما أحد على وجه الأرض إلا هو محتاج لعلمه. ولد سنة ٤٥هـ وتوفي سنة ٩٥هـ انظر تهذيب التهذيب (٢/ ٩-١٠).

ابن عباس يقول: «اللهم إني أسألك بنور وجهك الذي أشرقت له السماوات والأرض أن تجعلني في حرزك وحفظك وجوارك وتحت كنفك»[1].

فهذه أدلة صريحة في إثبات الوجه صفة لله تعالى ليس هي الوجود أو يُراد بها الذات، وتأويل اللقاني خالف فيه إمام المذهب ومتقدميه كما أشرتُ إليه في الصفات السابقة، وتبع فيه متأخريهم من الجويني إلى السعد التفتازاني[2].

وإثبات الوجه لله تعالى هو مذهب الكلابية[3] والكرامية أيضًا.

فهل يقبل اللقاني بأنْ يَصفَ هؤلاء بالمشبهة والخبثاء كما سبق وصفُهُ لمن أثبت الصفات الذاتية والفعلية؟[4].

وكذلك تأويله صفة اليدين إلى القدرة مخالف لصريح قول الله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، وكذلك قوله تعالى: ﴿قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾ [ص: ٧٥]. وفي الحديث قول موسى ﷺ: «أنت آدم الذي خلقك الله بيده..»[5]، وقوله ﷺ: «إنَّ الله ﷻ يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار، ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل»[6]، والأحاديث في هذا الباب كثيرة.

فإذا كان اللقاني يُثبت صفة القدرة لله تعالى صفة واحدة أزلية كما سبق

---

(١) قال الهيثمي: رواه البزار ورجاله رجال الصحيح، مجمع الزوائد (١١/ ٥٨).

(٢) انظر الإبانة (ص١٢٠-١٢١)، ومقالات الإسلاميين (ص٢٩٠)، التمهيد للباقلاني (ص٢٩٥-٢٩٦). وانظر في مذهب المتأخرين في هذه الصفات في غاية المرام (ص١٤٠) وأساس التقديس (ص١١٧)، والمواقف (٣/ ٩١).

(٣) مقالات الإسلاميين (ص٢١٧)، الملل والنحل (١/ ١١٢).

(٤) سبق نقل كلامه من هداية المريد (ل٦٣أ).

(٥) سبق تخريجه ص١٦٠.

(٦) أخرجه مسلم رقم ٢٧٥٩، (٤/ ٢١١٣)، من حديث أبي موسى الأشعري.

بيانه فكيف يُثبت للّٰه تعالى قدرتين إذا أوّل قوله تعالى: ﴿قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ إلى القدرة؟ أو نعمتين إذا أولها إلى النعمة؟ فقدرة اللّٰه واحدة، ونِعَمُهُ لا تُحصى، فهو تأويل تمُجُّه لغة العرب ولا يستقيم به المعنى.

ولو اعترض اللقاني على هذا الرد بأنَّ تثنية القدرة والنعمة تفيد المبالغة والتأكيد فإنَّ أبا الحسن الأشعري قد أجاب عن هذه الشبهة بأنَّها لو كانت كذلك: (لم يكن لآدم ﷺ على إبليس مزية في ذلك واللّٰه تعالى أراد أن يرى فضل آدم ﷺ عليه إذ خلقه بيديه دونه ولو كان خالقًا لإبليس بيده كما خلق آدم ﷺ بيده لم يكن لتفضيله عليه بذلك وجه، وكان إبليس يقول محتجًا على ربه: فقد خلقتني بيديك كما خلقت آدم ﷺ بهما، فلما أراد اللّٰه تعالى تفضيله عليه بذلك وقال اللّٰه تعالى موبخًا له على استكباره على آدم ﷺ أن يسجد له ﴿قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ دل على أنه ليس معنى الآية القدرة إذ كان اللّٰه تعالى خلق الأشياء جميعا بقدرته وإنما أراد إثبات يدين ولم يشارك إبليس آدم ﷺ في أن خلق بهما)[1].

وليس الأشعري من المشبهة الخبثاء عند اللقاني، فكلامه حجة عليه، ويكفي اللقاني معرَّة أن يصطفَّ مع الجهمية والمعتزلة في ردِّ هذا التأويل الذي يتوجَّهُ إليه كما يتوجَّهُ إليهم ويترك إمام مذهبه.

فإثبات يدين للّٰه تعالى على الحقيقة دون تأويل أو تحريف، تليقان باللّٰه تعالى دون تكييف أو تمثيل هو الموافق لنصوص الكتاب والسنة.

وكذلك القول في صفة العينين للّٰه تعالى، والتي أوَّلها اللقاني إلى الحفظ والكلأة، أيضًا خالف فيها اللقاني أئمته المتقدمين، يقول الجويني: (ذهب

---

(١) الإبانة (١/ ١٣٢-١٣٣).

أئمتنا إلى أن اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب تعالى والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل، قال: والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة وحمل العينين على البصر وحمل الوجه على الوجود)[١].

ثم قال شيخ الإسلام بعد ذلك (قلت: فاتضح أنَّ أئمة الكلابية والأشعرية يُثبتون هذه الصفات فإنه -أي: الجويني- خالف أئمته ووافق المعتزلة)[٢].

وإثبات صفة العينين لله تعالى يدلُّ عليه نفي العور عن الله تعالى كما في قوله ﷺ: «إن ربكم ليس بأعور..»[٣].

ففي صفة العينين -وسائر الصفات الذاتية- يقف اللقاني مع متأخري الأشاعرة الذين يقفون هم أيضًا في صف المعتزلة والجهمية في نفي الصفات، ويخالفون أئمتهم المتقدمين.

* **مذهب اللقاني في القرآن الكريم:**

ثم قال اللقاني بعد ذلك:

٤١- ونـزِّه القرآن أي كلامَهْ عن الحدوث واحذر انتقامَهْ

٤٢- وكلُّ نصٍّ للحدوث دلَّا احمل على اللفظ الذي قد دلَّا

العرض:

سبق الحديث عن مذهب اللقاني في كلام الله تعالى وتوضيحه، ونقد ذلك وبيان العقيدة الصحيحة التي دلَّ عليها الكتاب والسنة وسلف الأمّة في

---

(١) الإرشاد (ص ١٥٥).

(٢) الفتاوى الكبرى (٦/ ٥٩٨).

(٣) متفق عليه من حديث عبدالله بن عمر رضي الله عنهما، البخاري رقم ٤٤٠٢، ومسلم رقم ١٦٩ (١/ ١٥٤)، واللفظ للبخاري.

صفة كلامه سبحانه والتي هي من أهم المسائل بين أهل السنة والأشاعرة.

وهنا اللقاني يريد الردَّ على المعتزلة في بطلان قولهم أنَّ القرآن مخلوق محدث، مع إثباته أنَّ ألفاظ القرآن محدثة ليست قديمة.

وذلك أنَّ اللقاني يُثبت قدم الكلام النفسي وينفي قدم الألفاظ.

وأثبت أنَّ المعتزلة لا يقولون بحدوث الكلام النفسي لو سلموا لقاعدة حلول الحوادث بقوله: (وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي القديم لو سلموا لأنهم وافقونا على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى)[1].

ثم أثبت أنَّ الاتفاق على هذه القاعدة لا يمنع من التصريح بالرَّد عليهم في قولهم بحدوث كلام الله تعالى، وأنَّ الكلام النفسي ليس حادثًا ولا مخلوقًا.

ثم ذكر في البيت أنَّ كلَّ نصٍّ أوهم ما قال به المعتزلة من أنَّ القران مخلوق كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الزمر: ٦٢]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا﴾ [الزخرف: ٣]، وقوله تعالى: ﴿مَا يَأۡتِيهِم مِّن ذِكۡرٖ مِّن رَّبِّهِم مُّحۡدَثٍ﴾ [الأنبياء: ٢]، وغيرها من الآيات التي توهم الحدوث، نصَّ اللقاني أنَّ هذه الأدلة تُحمل على حدوث اللفظ وليس حدوث المعنى النفسي القديم القائم بالله تعالى.

النقد:

سبقت مناقشة اللقاني في إثبات صفة الكلام لله تعالى في القسم الثاني من مناقشة إثباته للصفات السبع التي يُثبتها اللقاني وسائر متأخري الأشاعرة.

وتمَّ نقد قوله بإثبات الكلام النفسي لله تعالى وما يلزم من اللوازم الباطلة

---

(١) هداية المريد (ل٦٥أ).

في ذلك.

وهنا سأبين وجه التوافق بين معتقد اللقاني في القرآن الكريم وقول المعتزلة في خلق القرآن، وذلك من وجوه:

*** الوجه الأول: قول اللقاني في صفة الكلام لله تعالى هو القول بخلق القرآن كقول المعتزلة:**

فاللقاني يرى أن ألفاظ القرآن حادثة وهي عبارة عن المعنى القائم في ذات الله الذي هو صفة الكلام لله ويعبر عنه بالكلام النفسي.

فإن قال اللقاني: هذه الألفاظ المكتوبة بين دفتي المصحف هي كلام الله، والألفاظ عنده حادثة لا تقوم به لعدم حلول الحوادث فيه، فحينئذ يلزمه أن يكون كلامُ الله هذا كلامًا قائمًا بغيره لعدم حلول الألفاظ الحادثة فيه، وما قام بالحادث فهو حادث فيكون حينئذ القرآن مخلوق.

وإن قال اللقاني: ليست هذه الألفاظ كلامًا لله تعالى لزم أن يكون كلامًا لمخلوق، فيكون القرآن ليس من كلام الله وإنما من كلام مخلوق.

وفي كلا القولين يكون القرآن مخلوقًا عند اللقاني، وهذا هو عين قول المعتزلة بخلق القرآن. فإنَّ المعتزلة ما قالوا بخلق القرآن إلا لهذا وهو عدم قيام الحوادث فيه، والكلام عندهم حادث[1].

لكن المعتزلة صرَّحوا بهذا الكلام الباطل لشبهة باطلة وهي عدم حلول الحوادث فيه.

أمَّا اللقاني والأشاعرة فإنَّهم فرُّوا من هذا التصريح الباطل لنفس الشبهة

(١) مجموع الفتاوى (١٢/ ١٨٢) المسألة المصرية.

بقولٍ يخالف العقل والنقل، وهو قولهم أنَّ كلام اللّٰه معنى قديم واحد والألفاظ حادثة.

يقول السجزي: (وقالت المعتزلة: لا يجوز أن توصف ذات اللّٰه بالكلام ولا كلام إلا ما هو حرف وصوت. وقال الأشعري: يجب وصف ذاته سبحانه بالكلام وليس ذلك بحرف ولا صوت، فنفى ما نفته المعتزلة وأثبت ما لا يعقل، فهو مظهر خلافهم موافق لهم في الأصل)، وقال أيضًا: (وقالت المعتزلة: السور والآي مخلوقة، وهي قرآن معجز. وقال الأشعري: القرآن كلام اللّٰه سبحانه والسور والآي ليست بكلام اللّٰه سبحانه وإنما هي عبارة عنه، وهي مخلوقة. فوافقهم في القول بخلقها، وزاد عليهم بأنها ليست قرآن ولا كلام اللّٰه سبحانه.

فإن زعموا أنهم يُقرُّون بأنها قرآن: قيل لهم: إنما يقرون بذلك على وجه المجاز، فإن من مذهبهم أن القرآن غير مخلوق، وأن الحروف مخلوقة، والسور حروف بالاتفاق، من أنكر ذلك لم يخاطب، وإذا كانت حروفًا مخلوقة لم يجز أن يكون قرآنًا غير مخلوق)[1].

ويقول السفاريني: (والحاصل أن المعتزلة موافقة الأشعرية، والأشعرية موافقة المعتزلة في أن هذا القرآن الذي بين دفتي المصحف مخلوق محدث وإنما الخلاف بين الطائفتين أن المعتزلة لم تثبت للّٰه كلاما سوى هذا، والأشعرية أثبتت الكلام النفسي القائم بذاته تعالى، وأن المعتزلة يقولون: إن المخلوق كلام اللّٰه، والأشعرية لا يقولون أنه كلام اللّٰه، نعم يسمونه كلام اللّٰه مجازًا، هذا قول جمهور متقدميهم، وقالت طائفة من متأخريهم:

(١) رسالة السجزي إلى أهل زبيد (ص٢٠٤-٢٠٦).

لفظ كلام يقال على هذا المنزل الذي نقرؤه ونكتبه في مصاحفنا ، وعلى الكلام النفسي بالاشتراك اللفظي)[١].

بل إنَّ المعتزلة أنفسهم لم يقبلوا هذا القول من الأشاعرة كما صرَّح بذلك القاضي عبد الجبار المعتزلي حيث ذكر أنَّه قول غاية في الجهالة ولا طريق للعقل فيه[٢].

هذا اللازم يلزم اللقاني والأشاعرة وإن صرَّحوا بأنه لا يجوز أن يقال القرآن مخلوق مريدًا بذلك اللفظ.

قال اللقاني بعد أن نقل كلام السعد في هذه المسألة: (قال في شرح المقاصد يمتنع أن يقال القرآن مخلوق مرادًا اللفظ المنزَّل على محمد ﷺ باتفاق السلف.

قلت -أي اللقاني-: قيده بعضهم بغير مقام البيان والتعليم، وأمَّا مثل قولي أو نطقي بالقرآن مخلوق فمذهب البخاري[٣] والأكثرين من المتأخرين جوازه وهو الراجح..)[٤].

وقال البيجوري: (ومذهب أهل السنة أنَّ القرآن بمعنى الكلام النفسي ليس مخلوقًا، وأمَّا القرآن بمعنى اللفظ الذي نقرأه فهو مخلوق، لكن يمتنع أن يقال: القرآن مخلوق ويراد به اللفظ الذي نقرأه إلا في مقام التعليم؛ لأنه ربما أوهم أن القرآن بمعنى كلامه تعالى مخلوق، ولذلك امتنعت الأئمة من

---

(١) لوامع الأنوار (١/ ١٦٥).

(٢) شرح الأصول الخمسة (ص٣٦٠-٣٦١).

(٣) يقصد بالبخاري محمد بن إسماعيل صاحب الصحيح.

(٤) هداية المريد (ل٦٧ب-٦٨أ).

القول بخلق القرآن)[١].

أي عند مقام التعليم والبيان يجوز أن تقول القرآن مخلوق مريدًا بذلك الألفاظ المكتوبة في المصحف، أمَّا عند غير المتعلمين لا يقال ذلك خشية أن يُراد بالمخلوق الكلام النفسي لا الألفاظ التي بين دفتي المصحف، وهذا الأسلوب هو من أساليب الباطنية في عدم إظهار معتقدهم أمام العامة.

وليس في عقيدة أهل السنة شيء يجب إخفاؤه، أو في عقيدتهم ما يكون إظهاره حرجًا أو إشكالًا على العامة، وهذا يُبيِّن الاضطراب والحيرة عند الأشاعرة في هذه المسألة وسائر مسائل الصفات.

* **الوجه الثاني: أنَّ المعتزلة لا يقولون بالكلام النفسي كما هو عند اللقاني والأشاعرة، وإنما يقولون: القرآن مخلوق لفظًا ومعنى:**

ومع هذا فاللقاني يعترف بأنَّ الخلاف معهم لفظي لأن المعتزلة لا يمكن أن يقولوا بحدوث الكلام النفسي القديم لاشتراكهم مع اللقاني والأشاعرة بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى. واللقاني والأشاعرة لا يقولون بقدم ألفاظ القرآن.

فنتج عن هذا التعليل أنَّ اللقاني والأشاعرة متحدون مع المعتزلة في خلق القرآن - الذي هو الألفاظ والحروف على تعبير اللقاني والأشاعرة-.

والفرق بينهم أنَّ اللقاني والأشاعرة لم يُسمُّوا القرآن كلام الله، والمعتزلة سموه كلام الله، وحاصل الأمر عند الجميع أنَّ هذا الكتاب الذي يتلوه الناس اليوم هو حادث مخلوق.

---

(١) تحفة المريد (ص١٣٣).

ولم يكن اللقاني هو المصرِّح بهذا التقارب مع المعتزلة وحده، بل صرَّح قبله أكثر الأشاعرة المتأخرين؛ منهم: الجويني[١] والشهرستاني[٢] والرازي[٣] والآمدي[٤] والإيجي[٥] والتفتازاني[٦].

*** الوجه الثالث: يلزم على اللقاني في ذلك عدم ذم من أنكر أنَّ المقروء والمتلو ما بين دفتي المصحف كلامًا لله:**

وبهذا يكون اللقاني قد خالف ما أجمع عليه عامة المسلمين وما عُلِمَ من الدين بالضرورة من أنَّ القرآن كلام اللَّه تعالى[٧].

*** الوجه الرابع: يلزم اللقاني أن يخالف بذلك ما اتفق عليه السلف والمعتزلة:**

من أنَّ كلام اللَّه تعالى ليس هو مجرَّد المعنى النفسي الذي تُثبتونه، بل الذي سمته المعتزلة كلام اللَّه وهو مخلوق عندهم، ووافقهم السلف بأنه كلام اللَّه لكنه غير مخلوق. واللقاني يقول مابين دفتي المصحف من الألفاظ والحروف ليس كلام اللَّه، فبهذا خالف اللقاني والأشاعرة السلف الصالح والمعتزلة[٨].

فتعيَّن أن يكون هذا القول في القرآن بدعة خالفوا فيها ما اشتهر عن السلف والمعتزلة، وقد اعترف الشهرستاني بخرق الأشاعرة لهذا الاتفاق وهو أنَّ

---

(١) الإرشاد (ص ١١٦-١١٨).
(٢) نهاية الإقدام (ص٢٨٩).
(٣) الأربعين في أصول الدين (١/ ٢٤٩-٢٥٧)، التسعينية (٢/ ٦٠٦-٦٠٧).
(٤) غاية المرام (ص١٠٨).
(٥) المواقف (ص٢٤٩).
(٦) شرح العقائد النسفية (ص ٨٢).
(٧) التسعينية (٢/ ٦٨٦).
(٨) المصدر السابق (٢/ ٦٩٠).

القرآن بألفظه وحروفه كلام الله فقال:

(قالت السلف والحنابلة قد تقرر الاتفاق على أن ما بين الدفتين كلام الله وأن ما نقرأه ونسمعه ونكتبه عين كلام الله فيجب أن يكون الكلمات والحروف هي بعينها كلام الله. ولما تقرر الاتفاق على أن كلام الله غير مخلوق فيجب أن تكون الكلمات أزلية غير مخلوقة.

ولقد كان الأمر في أول الزمان على قولين أحدهما القدم والثاني الحدوث. والقولان مقصوران على الكلمات المكتوبة والآيات المقروءة بالألسن فصار الآن إلى قول ثالث وهو حدوث الحروف والكلمات، وقدم الكلام والأمر الذي تدل عليه العبارات. وقد حدث قول ليس منهما على خلاف القولين فكانت السلف على إثبات القدم والأزلية لهذه الكلمات دون التعرض لصفة أخرى، وكانت المعتزلة على إثبات الحدوث والخلقية لهذه الحروف والأصوات. . ، فأبدع الأشعري قولًا ثالثًا وقضى بحدوث الحروف وهو خرق الإجماع وحكم بأن ما نقرأه كلام الله مجازًا لا حقيقة وهو عين الابتداع فهلا قال ورد السمع بأن ما نقرأه ونكتبه كلام الله تعالى دون أن يتعرض لكيفيته وحقيقته كما ورد السمع بإثبات كثير من الصفات من الوجه واليدين إلى غير ذلك من الصفات الخبرية)[1].

*** الوجه الخامس: القول بأن القرآن كلام الله تعالى على الحقيقة، هو قول العامة والخاصة كما سبق نقله، فكيف لعاقلٍ أن يحصر هذا القول بفئة معيَّنة؟!:**

وإذا كان اللقاني عبر في النظم بقوله: (ونزِّه القرآن أي كلامه) فإنه قال في

(١) نهاية الإقدام (ص ١٧٧).

الشرح (وإنَّما فُسِّر القرآن بأنه كلامه تعالى وإن أطلق كل منهما على اللفظ والمعنى القديم؛ لأنَّه لما اشتهر كلامه في المعنى القديم والقرآن في اللفظ الحادث خصوصًا عند الفقهاء والقراء والأصوليين خَشِيَ -أي الناظم- أن يُسبق إلى أفهام القاصرين قِدمُ اللفظ الحادث كما ذهب إليه رعاعٌ من السفلة سَمُّوا أنفسهم بالحنابلة)[١].

فهل بلغ العلم باللقاني إلى أن يجزم هذا الجزم فيحصر القول بأنَّ القرآن ألفاظه ومعانيه هو كلام اللَّه تعالى هو قول للحنابلة فقط!، وهل النقول الآتية كانت خافية عليه وعلى من قال أو صدَّق مثل هذا الكلام؟:

- إمام الأشعرية أبو الحسن الأشعري يحكي عن معتقد أهل السنة والجماعة بقوله: (ويقولون إن القرآن كلام اللَّه غير مخلوق)[٢].

- الإمام أبوحنيفة، قال: (والقرآن كلام اللَّه في المصاحف مكتوب، وفي القلوب محفوظ، وعلى الألسن مقروء، وعلى النبي ﷺ أنزل»[٣].

- الإمام مالك؛ إمام المالكية -ومنهم اللقاني- يقول عندما سأله رجل فقال يا أبا عبدالله: ما تقول فيمن يقول القرآن مخلوق؟ فقال مالك: زنديق اقتلوه، فقال يا أبا عبداللَّه إنما أحكي كلامًا سمعته، فقال: لم أسمعه من أحد إنما سمعته منك وعظَّم هذا القول.

وقال أيضًا: القرآن كلام اللَّه وكلام اللَّه من اللَّه وليس من اللَّه شيء مخلوق[٤].

(١) هداية المريد (ل٦٦أ).
(٢) اعتقاد أئمة السلف أهل الحديث (ص٢٥٩).
(٣) شرح الفقه الأكبر (ص ٢٥).
(٤) حلية الأولياء (٦/ ٣٢٥).

- **الإمام الشافعي**، يقول: (من قال القرآن مخلوق فهو كافر)[١]. وقال رجل للشافعي: أخبرني عن القرآن خالق هو؟ قال الشافعي: اللهم لا، قال: فمخلوق؟ قال الشافعي: اللهم لا. قال: فغير مخلوق؟ قال الشافعي: اللهم نعم، قال: فما الدليل على أنه غير مخلوق؟ فرفع الشافعي رأسه وقال: تُقرُّ بأن القرآن كلام الله؟ قال: نعم. قال الشافعي: سُبقت في هذه الكلمة، قال الله تعالى ذكره ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ﴾ [التوبة: ٦] ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤] قال الشافعي: فتقر بأن الله كان، وكان كلامه؟ أو كان الله، ولم يكن كلامه؟ فقال الرجل: بل كان الله، وكان كلامه. قال: فتبسم الشافعي وقال: يا كوفيون إنكم لتأتوني بعظيم من القول إذا كنتم تقرُّون بأن الله كان قبل القبل، وكان كلامه. فمن أين لكم الكلام: إن الكلام: اللهُ، أو سوى اللهِ، أو غير اللهِ، أو دون اللهِ؟ قال: فسكت الرجل وخرج[٢].

- **أبو بكر الإسماعيلي الشافعي**[٣]، يقول: (القرآن كلام الله غير مخلوق، وأنه كيفما يُصرَّف بقراءة القارئ له وبلفظه ومحفوظًا في الصدور، متلوًا بالألسن، مكتوبًا في المصاحف، غير مخلوق، ومن قال بخلق اللفظ بالقرآن يريد به القرآن فهو قد قال بخلق القرآن)[٤].

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٢/ ٢٥٢).

(٢) مناقب الشافعي (١/ ٤٠٧-٤٠٨).

(٣) أحمد بن إبراهيم بن إسماعيل بن العباس الإسماعيلي، أبو بكر الإسماعيلي. شيخ الشافعية من حفاظ الحديث والسنة، له مستخرج على الصحيح. توفي سنة ٣٧١هـ انظر سير أعلام النبلاء (١٦/ ٢٩٢).

(٤) اعتقاد أئمة أهل الحديث وهي رسالة الإسماعيلي لأهل جيلان ضمن اعتقاد أئمة السلف أهل الحديث (ص٤٠٠-٤٠١).

- ابن عبد البر المالكي ، قال في حديث (أعوذ بكلمات اللّه التامات من شر ما خلق) : (وفي هذا الحديث من الفقه أيضا أن كلام اللّه ﷻ غير مخلوق وعلى ذلك أهل السنة أجمعون وهم أهل الحديث والرأي في الأحكام)[١] .

وسردُ نقولات أهل السنة من أئمة السلف وأتباع الأئمة الأربعة في هذه المسألة يطول جدًا[٢] .

فأيُّ تجنٍّ بعد هذا التجني من اللقاني على الحنابلة ، فضلًا عن وصفه لهم بالرعاع والسفلة ، فهل يرضى من رضي بعقيدة اللقاني في هذه المنظومة أن يصف الأئمة الأجلاء بهذا الوصف المقذع؟ ، واللّه المستعان .

بينما لم نجد اللقاني يذم قول المعتزلة في القرآن لأن حقيقة قولهم هو قوله كما سبق بيانه .

* الوجه السادس : في شرح اللقاني لهذين البيتين تناقضٌ عجيب فيما ذكره :

من أنَّ حقيقة كلامه تعالى هو مشترك بين اللفظ والمعنى لا ينصرف لأحدهما إلا بقرينة ، وهو ترجيح السعد وغيره ، ثم شرح هذا الاشتراك بأنَّ اللّه تولَّى تأليف ألفاظ القرآن لا المخلوقين[٣] .

وهذا تناقض ؛ إذ كيف يكون كلامه مشترك بين المعنى القائم المتصف به في نفسه وبين اللفظ الذي خلَقَهُ .

(١) التمهيد (٢١/ ٢٤١).

(٢) انظر مثلا : اعتقاد أئمة السلف أهل الحديث (ص ١٢- ١٣٥).

(٣) هداية المريد (ل٦٧ب).

ختامًا أقول: إنَّه لحريٌّ بكل أشعريٍّ يُؤمن بكلام أئمته الأشاعرة ويصف نفسه بأنَّه من أهل السنة المحمدية التي تركها لنا النبي ﷺ بيضاءَ نقيَّة ليلها كنهارها؛ أن يقف في مسألة صفة الكلام للَّه تعالى وقفةً متجرِّدةً عن أي مذهب أو ميولٍ أو أشخاصٍ، خاصَّة في مسألة القرآن الكريم.

يقف فيها متأمِّلًا القواعد التي ساروا عليها والحجج التي قالوا بها واللوازم التي تلزمُ عليهم، ويعرضها على الكتاب والسنة وأقوال سلف الأمة وإجماع المسلمين في بقاع الأرض في كل عصر ومكان، وأن يُسلِمَ عقله لنصوص الكتاب والسنة غاية التسليم.

سيجدُ أنَّ التعطيل والتحريف ومنازعة اللَّه سبحانه في ذاته وصفاته قد بلغ مبلغه عند الأشاعرة ما جعل غلاة المعطلة من الجهمية والمعتزلة يُشنِّعون عليهم بالإتيان بما لا تدركه العقول ولا دلت عليه النقول في هذه المسألة. بينما يبتغي أئمة أهل السنة في ردودهم عليهم إلا أن يعودوا بهم إلى طريق الإثبات الذي سلكه الأئمة في القرون الأولى، لا طريق النفي والتعطيل الذي سلكه النفاة من الجهمية والمعطلة، واللَّه المستعان.

* * *

المبحث الثاني: المستحيلات على الله سبحانه

قدَّم اللقاني المستحيلات - والتي سمَّاها في النظم الممتنع في قوله: (لله والجائز والممتنعا)، وسماها في الشرح بالمستحيلات- قدمها على الجائزات في تفصيل ما يجب معرفته على المكلف، وكان حقها أن تكون الثالثة كما جاء في النظم.

وقد علَّل ذلك بقوله: (رومًا للاختصار، وليرتبط الجائز بعضه ببعض)[1].

وقال البيجوري: (وإنما أخر الجائز في التفصيل لطول الكلام عليه)[2].

وقال الأمير[3] في حاشيته معلِّلًا ذلك: (وقدَّم الواجبات لشرفها، ثم المستحيلات لأنها أضداد الواجبات، والضد أقرب خطورًا بالبال إذا خطر ضده، فلم يبق للجائز إلا التأخير)[4].

* * *

---

(١) هداية المريد (ل٦٨ب).

(٢) تحفة المريد (ص١٣٦).

(٣) هو محمد بن محمد السنباوي، المعروف بابن الأمير. فقيه مالكي، له حواشي منها حاشيته على إتحاف المريد وهي شرح جوهرة التوحيد لابن اللقاني عبدالسلام، توفي سنة ١٢٣٢هـ انظر الأعلام (٧/ ٧١).

(٤) حاشية على إتحاف المريد (ص٥٧).

المطلب الأول: أضداد الصفات الواجبة

قال اللقاني:

٤٣- ويستحيل ضِدُّ ذي الصفاتِ في حقِّه كالكونِ في الجهاتِ

العرض:

بعد أن تكلم اللقاني على ما يجب لله تعالى من الصفات وهي النفسية والسلبية والمعاني، ذكر ما يستحيل على الله تعالى من أضداد هذه الصفات الواجبات. فذكر استحالة الحدوث عليه التي هي ضد صفته الواجبة له وهي القدم، وذكر استحالة العدم عليه وهي ضد صفة الوجود، وذكر استحالة أن يطرأ عليه الفناء وهي ضد صفة البقاء، وذكر استحالة أن يكون جُرمًا أو عرضًا أو في جهة وهي أضداد صفة مخالفته للحوادث.

وفي النظم ذكر اللقاني مثالًا لأضداد الصفات الواجبة وهي كونه في جهة من الجهات، وذلك لمخالفته لحوادث، فالجهات من خصائص المحدثات كما ذكر. وهذا كله داخلٌ فيما يجب على المكلَّف أن يعرفه عند اللقاني.

النقد:

إن كون الكتاب والسنة هما المصدران الأساسيان في عقيدة المسلم، لهو حرزٌ له من الوقوع في الابتداع والتناقض والحيرة. ومن أعظم ما يكون فيه الابتداع ما كان في جناب الله ﷻ وأسمائه الحسنى وصفاته العليا. لذا كان باب الأسماء والصفات توقيفيًا، والتوقيف شاملٌ للإثبات والنفي.

فنفي صفةٍ عن الله ﷻ لابدَّ أن يدلَّ عليه الدليل من الكتاب أو السنة، كما هو الحال في الإثبات.

واللقاني في هذا البيت وسَّع دائر النفي على طريقة أهل الكلام الذين يسيرون على قاعدة عامة في الأسماء والصفات وهي: الإثبات المجمل والنفي المفصَّل.

والقرآن والسنة جاءا على خلاف ذلك، حيث كانت الطريقة السائدة في القرآن والسنة هي: النفي المجمل والإثبات المفصل[1].

ولم يأتِ النفيُ المفصل في القرآن إلا على ثلاثة أسباب:

١- نفي ما ادَّعاهُ الكاذبون في حق الله تعالى من النقائص، كقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۗ سُبْحَانَهُ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦]، وكقوله تعالى: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ﴾ [الأنعام: ١٠١].

وغيرها من الآيات التي تردُّ على الكافرين فيما ادَّعوه في حقه ﷻ من اتخاذ الولد والصاحبة.

٢- دفع توهم النقص في كمال الله تعالى، كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾ [الدخان: ٣٨]، نفى سبحانه أن يكون خلقه للسماوات والأرض لعبًا مما قد تتوهمه العقول.

وكقوله: ﷻ: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾ [ق: ٣٨]، حيث نفى سبحانه عن نفسه التعب والإعياء من خلق السماوات والأرض، مما قد تتوهمه العقول القاصرة عند نظرتها لعظم خلق السماوات والأرض.

---

(١) انظر حول هذه القاعدة منهاج السنة النبوية (٢/ ١٥٦-١٥٧)، درء تعارض العقل والنقل (٥/ ١٦٣)، الرسالة التدمرية (ص ٨).

٣- ذكرها في سياق تهديد الكافرين، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ غَٰفِلًا عَمَّا يَعْمَلُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [إبراهيم: ٤٢]، فنفى عن نفسه الغفلة تهديدًا للظالمين.

وكذلك قوله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَىٰهُم بَلَىٰ وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ﴾ [الزخرف: ٨٠]، فهذا التهديد جاء للكافرين عندما ظنُّوا باللَّه أنه سبحانه لا يسمع ما يُسرُّون به من معصية وكفر به.

وأمَّا باقي النفي في القرآن فإنه يأتي نفيًا مجملًا وذلك بيانًا لعموم كماله سبحانه كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله سبحانه: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، وقوله سبحانه: ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [النمل: ٦٣]، وقوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤][1].

وكذلك في السنة المطهرة جاء التفصيل في النفي قليلًا بالنسبة للإثبات تأكيدًا لمنهج القرآن في ذلك، كقوله: ﷺ: «إنَّ اللَّه لا ينام ولا ينبغي له أن ينام..»[2] وقوله: ﷺ: «إنَّ ربكم ليس بأعور..»[3].

والنفي المجمل الوارد في الكتاب والسنة يدلُّ على ضد الصفة المنفية وهذا من إثبات صفات الكمال للَّه تعالى.

بعد هذا البيان يتوجَّهُ النقد على اللقاني فيما أتى به في النظم وما فصَّله في

---

(١) انظر شرح العقيدة الواسطية لابن عثيمين (١/ ١٤٥-١٤٦، ٢٠٧)، القواعد المثلى (ص٣٢)، النفي في باب صفات اللَّه ﷻ بين أهل السنة والمعطلة (ص ١١٣).

(٢) سبق تخريجه ص١٦٠.

(٣) سبق تخريجه ص ٢٦٢.

الشرح من تفصيلات في النفي لم ترد في كتاب الله ولا سنة نبيه ﷺ.

وقبل ذكر أوجه النقد في ذلك، لا بُدَّ من بيان صحة ما قاله اللقاني من أنَّ صفات الله سبحانه لا تماثل صفات المخلوقين؛ لأنه سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾، وهذا باتفاق أهل السنة والجماعة وكذلك الأشاعرة. لكن فيصل الافتراق بين أهل السنة والجماعة والأشاعرة في هذه المسألة هو أنَّ الأشاعرة جعلوا ما أثبته الله لنفسه من صفات وهي من وجه آخر يوصف بها المخلوق سببًا في نفي الصفة عن الخالق بدعوى المماثلة، وإلا فصفة الخالق هي على الوجه الذي يليق بجلاله وكماله، وصفة المخلوق على الوجه الذي يليق بنقصه وخلقه.

وهذا هو ما سار عليه اللقاني في النفي، ممَّا يتوجَّه عليه النقد على ضوء الأوجه التالية:

الوجه الأول: أن ينصَّ اللقاني بأنَّ المستحيلات على الله سبحانه هي العرض والجوهر والجرم والمكان، فهذا تنصيص باطل؛ لأنه تكليف بما لم يرد به الدليل، بل كانت العامة تسأل النبي ﷺ عمَّا يجب عليهم من شرائع الدين فلم يكلِّفهم بمعرفة ذلك أو يُسمِّيها لهم. ولم يُؤثر عن سلف الأمة من الصحابة والتابعين أنَّ أحدًا منهم نقل أو أوجب نفي وصف الله ﷻ بها. فكيف يجعل اللقاني معرفة هذه الصفات قسيمةً لمعرفة الصفات الثابتة بالكتاب والسنة؟. وهل عقول العامة تستوعب معاني هذه الألفاظ التي لا يعرفونها لا من كتاب ولا سنة.

الوجه الثاني: أنَّ طريقة التفصيل في النفي والإجمال في الإثبات طريقة مخالفة للقرآن والسنة كما سبق. وهذه هي طريقة اللقاني هنا، حيث يوجب

على المكلف أن يعرف أنَّ اللَّه ليس عرضًا ولا جوهرًا ولا كمًّا إلى غير ذلك من الألفاظ التي تفصّل النفي.

الوجه الثالث: أنَّ التفصيل في النفي قد يوقع النافي في نفي ما أثبته اللَّه تعالى لنفسه؛ لأنَّ النافي ينطلق في النفي من فهمه وإدراكه. وهذا ما وقع فيه اللقاني وذلك بقوله: (فيستحيل عليه العدم والحدوث وطروُّ العدم وهو الفناء والمماثلة للحوادث بأن يكون جرمًا تأخذ ذاته سبحانه قدرًا من الفراغ. .)[1].

فهنا أتى اللقاني بألفاظٍ نفيُها عن اللَّه صحيح؛ كنفيه مماثلة الحوادث والعدم عنه، فهذا قد دلَّ عليه الكتاب والسنة. وأتى بألفاظٍ مجملة لا بُد من تفصيل المراد بها كلفظ الحدوث والجرم؛ لأنَّ هذا النفي لم يأتِ بكتابٍ ولا سنة، وهو مشتملٌ على معانٍ باطلة ومعانٍ صحيحة.

فلفظ الحدوث سبق بيان أنَّ اللقاني نفى به صفات اللَّه تعالى الفعلية بناءً على أنَّ الحوادث لا تقوم به[2]، ومفهوم الحوادث عند اللقاني والأشاعرة هي تجدد فعل اللَّه تعالى، بأن يُقدِّر أو يُريدَ شيئًا في المستقبل وهكذا في صفاته الفعلية من الكلام والسمع والبصر والحب والبغض وغيرها. فانظر حقيقة مراد اللقاني من لفظ الحدوث وكيف نفى ما أثبته اللَّه لنفسه أو رسوله ﷺ.

وكذلك لفظ الجرم عند اللقاني، حيث سبق بيان أنه ينفي عن اللَّه تعالى صفة اليدين التي أثبتها اللَّه لنفسه[3]، وسبب نفي اللقاني أنها تقتضي أن يكون للَّه جرم. فمؤدّى نفي الجرم عن اللَّه تعالى هو نفي أن يكون للَّه تعالى يدان أو وجه أو عينان أوغيرها من الصفات الذاتية.

---

(١) هداية المريد (ل٦٨ب).

(٢) انظر ص ٨١ من هذه الرسالة.

(٣) انظر ص ٢٦٠ من هذه الرسالة.

فحقيقة الألفاظ المجملة عند أهل الكلام تحتاج إلى استفصالٍ وتبيين .

فإن قال قائل : أن حقيقة هذا الاعتراض يقتضي الإثبات لهذه الألفاظ .

يُردُّ عليه : بأنَّ هذا غير صحيح ؛ لأنَّ هذه الألفاظ التي يلتبس الحق فيها بالباطل نستفصل المراد منها فإن وافقت حقًا قلنا به وإن وافقت باطلًا رددناه .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : (وأما الألفاظ التي تنازع فيها من ابتدعها من المتأخرين مثل لفظ الجسم والجوهر والمتحيز والجهة ونحو ذلك فلا تطلق نفيًا ولا إثباتًا حتى ينظر في مقصود قائلها .

فإن كان قد أراد بالنفي والإثبات معنىً صحيحًا موافقًا لما أخبر به الرسول ﷺ صوب المعنى الذي قصده بلفظه ، ولكن ينبغي أن يُعبَّر عنه بألفاظ النصوص لا يعدل إلى هذه الألفاظ المبتدعة المجملة إلا عند الحاجة مع قرائن تبين المراد بها والحاجة مثل أن يكون الخطاب مع من لا يتم المقصود معه إن لم يخاطب بها .

وأما إن أريد بها معنى باطل : نُفِيَ ذلك المعنى .

وإن جمع بين حق وباطل : أثبت الحق وأبطل الباطل .

وإذا اتفق شخصان على معنى وتنازعا هل يدل ذلك اللفظ عليه أم لا ؟

عُبِّر عنه بعبارة يتفقان على المراد بها ، وكان أقربهما إلى الصواب من وافق اللغة المعروفة ، كتنازعهم في لفظ المركب هل يدخل فيه الموصوف بصفات تقوم به ، وفي لفظ الجسم هل مدلوله في اللغة المركب أو الجسد ، أو نحو ذلك)[1] .

---

(١) منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٥٤-٥٥٥).

فردُّنا لهذه الألفاظ المجملة نفيًا أو إثباتًا يحمي عقيدة المسلم من الوقوع في نفي ما أثبته اللَّه لنفسه أو أثبته له رسوله ﷺ من الصفات.

الوجه الرابع: أنَّ الاعتماد في نفي صفات اللَّه تعالى الثابتة بالكتاب والسنة بناءً على نفي التشبيه باطل، لما في نفي التشبيه من الإجمال الذي يلتبس فيه الحق بالباطل بالنسبة للأشاعرة لأنهم اعتبروا ما نفوه من صفات الخالق التي يوصف بها المخلوق أنَّ ذلك من باب التشبيه فنفوه عن اللَّه تعالى وهذا أدَّى بهم إلى نفي صفاتٍ كثيرةٍ كاليد والوجه والقدم ونحوها من الصفات الثابتة.

ومن المعلوم والمتيقن أن إثبات صفات الخالق مما يوصف به المخلوق لا يلزم منه التشبيه لأنَّ إثبات صفة كل موصوف إنما هو مرتبط بما يليق به، فإذا وصفنا الخالق بأنَّ له يدين فيده تليق بكماله وجلاله ﷻ وأنها غير مخلوقة، وإذا وصفنا المخلوق باليد فإنها تليق بعجزه ومخلوقيته، فلا وجه للمشابهة هنا بحال من الأحوال، وهذا هو منهج الكتاب والسنة[1].

* * *

---

(١) انظر القاعدة السادسة في الرسالة التدمرية (ص١١٦).

المطلب الثاني: المماثلة والجهات الست

قال اللقاني :

٤٣-ويستحيل ضِدُّ ذي الصفاتِ   في حقِّه كالكونِ في الجهاتِ

العرض :

بعد أن ذكر اللقاني ما يستحيل على الله تعالى مثَّل لذلك بالمماثلة وهو أن يماثله أحد، كما مثَّل بأن يكون في جهة من الجهات، وهذا جزء من التمثيل، أي يستحيل على الله تعالى أن يماثله أحد كأن يكون في جهة ﷻ .

وهذا داخلٌ في المطلب السابق، إلا أنَّ نفيَ الجهة تحتاج مناقشته إلى مطلب مستقل .

النقد :

وصل هذا المنهج -وهو التفصيل في النفي- باللقاني إلى نفي العلو عن الله تعالى بناء على نفي أن يكون في جهة كما قال في النظم (. . كالكونِ في الجهاتِ) أي يستحيل -عند اللقاني- أن يكون الله سبحانه في جهة أو أن يشار إليه في جهة .

وقد سبق الحديث على أدلة إثبات علوّ الله تعالى من القرآن والسنة واتفاق السلف[1]، وهذا القول من أشنع ما وصل إليه اللقاني في المسائل التي يسميها الإلهيات عنده .

وهذا القول من جنس قول الصوفية الحلولية الاتحادية من ناحية أنَّه يلزم

(١) انظر ص ٢٤٤ من هذه الرسالة.

كلا القولين نفي وجود الله تعالى لأنه حين يقول (ليس في جهة) فلازم ذلك أنه غير موجود، وقول الحلولية (بأنه في كل مكان وحال في كل شيء) واضح الدلالة أنه نفيٌ لوجوده تعالى الله عمَّا يقولون، ومن هنا جاء وجه التوافق بينهما ممَّا يجعلُ الواحد من كلا المذهبين يتلبَّس بالمذهبين في وقت واحد[١]، فيلحق اللقاني من التشنيع ما يلحق الصوفية الحلولية الاتحادية في هذا القول.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (ولهذا كان الحولية والاتحادية منهم الذين يقولون إنه في كل مكان يحتجون على النفاة منهم الذين يقولون ليس مباينًا للعالم ولا مداخلا له، بأنَّا قد اتفقنا على أنه ليس فوق العالم وإذا ثبت ذلك تعين مداخلته للعالم إما أن يكون وجوده وجود العالم أو يحل في العالم أو يتحد به كما قد عُرِف من مقالاتهم.

والذين أنكروا الحلول والاتحاد من الجهمية ليست لهم على هؤلاء حجة إلا من جنس حجة المثبتة عليهم، وهو قول المثبتة إن ما لا يكون لا داخلا ولا مباينًا غير موجود فإن أقروا بصحة هذه الحجة بطل قولهم وإن لم يقروا بصحتها أمكن إخوانهم الجهمية الحلولية أن لا يقروا بصحة حجتهم إذ هما من جنس واحد)[٢].

ويقول أيضًا: (ولهذا كان العامة من الجهمية إنما يعتقدون أنه في كل مكان، وخاصتهم لا تُظْهِرُ لعامَّتهم إلا هذا لأن العقول تنفر عن التعطيل أعظم من نفرتها عن الحلول وتنكر قول من يقول إنه لا داخل العالم

(١) درء تعارض العقل والنقل (٦/ ١٢، ١٤٩)، منهاج السنة (٢/ ١٤٧)، موقف ابن تيمية من الأشاعرة (٣/ ١٢٤٣).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٦/ ١٤٨-١٤٩).

ولا خارجه أعظم مما تنكر أنه في كل مكان)[1].

* وممَّا استدلَّ به اللقاني في نفي الجهة:

أنَّ ادِّعاء الضرورة التي يجدها الإنسان عند الدعاء من الاتجاه إلى السماء ورفع اليدين إليها إنما هي لأن السماء موضع نزول الخيرات وهبوط الوحي وإنزال الغيث، وهو تعبُّدٌ كوضع الجبهة على الأرض في السجود واستقبال القبلة، ولو كان في السماء لما نُهي المصلي عن رفع بصره إلى السماء[2].

والجواب عن هذه الشبهة:

أنَّ هذه التأويلات والتعليلات هزيلةٌ جدًا وليست إلَّا من تلبيس إبليس على متأخري الأشاعرة، لذا إن فرح بها اللقاني جوابًا على الضرورة التي حيرت الجويني فنقلها عن الرازي والسعد التفتازاني[3] فإن ضعفها جعل ابن تيمية ينقضها من أربعين وجهًا[4].

ومن أهم هذه الأوجه:

- أنَّ هذه الحجة هي حجة أهل الإثبات من السلف والخلف ومنهم أبو الحسن الأشعري وأئمة الأشاعرة المتقدمين. فبهذا يردُّ اللقاني على شيوخ مذهبه مقلدًا الرازي.

- دعوى أن السماء قبلة الدعاء كما أنَّ الكعبة قبلة الصلاة دعوى باطلة لا دليل عليها؛ لأنَّ باب التعبّد وقفي عندنا كباب الأسماء والصفات. والقبلة

(١) درء تعارض العقل والنقل (٦/ ١٥٤).
(٢) تلخيص التجريد (ل١٣٤أ).
(٣) أساس التقديس (ص١٩٤)، شرح المقاصد (٢/ ٦٧).
(٤) بيان تلبيس الجهمية (٥/ ٣٠٤).

يدخلها النسخ، ولجاز تبديلها وهذا باطل بالفطرة، كما أنَّ القبلة هي ما يستقبله الإنسان بوجهه لا ما يرفع إليه بصره، والداعي لا يكون مستقبل السماء بل مستقبلا لبعض الجهة.

- قوله أن ذلك كوضع الجبهة على الأرض دعوى باطلة، إذ وضع الجبهة يدل على الخضوع لله تعظيمًا له، وهذا ما يفعله المعظِّم مع من يعظمه بخلاف رفع اليدين إلى السماء، والساجد لله تعالى يجد قلبه متجهًا للعلو(١).

- أمَّا دعوى نهي المصلي عن رفع بصره إلى السماء فلأجل أنَّ هذا يتنافى مع الخشوع المطلوب في الصلاة.

وخلاصة الجواب على اللقاني في نفيه الجهة:

١- أنَّ الأدلة من الكتاب والسنة متواترة على أنَّ سبحانه بذاته في السماء كما أخبر بذلك بقوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦] وقوله سبحانه: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] وغيرها من الآيات، وكذلك ما دلَّ عليه كلام النبي ﷺ كقوله: «**ألا تأمنوني وأنا أمين من في السماء يأتيني خبر السماء صباحًا ومساء**».

وكذلك سؤاله ﷺ الجارية: أين الله؟ قالت: في السماء، فقال: ﷺ: «**أعتقها فإنها مؤمنة**». وغيرها من الأحاديث التي سبق عرضها والرد على اللقاني بها في إثبات صفتي العلو والفوقية(٢) ومنها نقل شيخ الإسلام ابن تيمية عن بعض أكابر أصحاب الشافعي أنه قال: (في القرآن ألف دليل أو أزيد تدل على أنَّ الله تعالى عالٍ على خلقه، وأنه فوق عباده..)(٣).

---

(١) ذكر ابن تيمية في دفع هذه الهزيلة خمسة أوجه في درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٢١-٢٥).
(٢) انظر ص ٢٤٤ من هذه الرسالة. (٣) مجموع الفتاوى (٥/ ١٢١).

٢- أنَّ السلف الصالح من الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة قد صرحوا بعلو ذات اللّٰه وأنه فوق السماوات على عرشه. وتواتر النقل عن أئمة المسلمين في ذلك ممن أتى بعدهم(١).

ولو لم يأتِ نصٌّ صريحٌ من الأئمة الأربعة ومن بعدهم إلا قول أبي حنيفة: من أنكر أنَّ اللّٰه في السماء فهو كافر(٢). لكفى بهذا ردًّا على اللقاني ومكابرته للحس والفطرة والعقل والنقل.

٣- اتفاق أهل الكتب الإلهية السماوية على إثبات علو اللّٰه تعالى(٣).

٤- أنَّ علو اللّٰه تعالى وأنه فوق سماواته من خصائص الربوبية(٤).

٥- متابعة اللقاني ومتأخري الأشاعرة وخضوعهم لأقاويل الجهمية والمعتزلة في نفي العلو عن اللّٰه ﷻ مخالفين بذلك أئمتهم المتقدمين كأبي الحسن الأشعري والباقلاني وغيرهم، والتزامهم ما يلزم من قول الجهمية الحلولية من ناحية نفي الجهة عن اللّٰه تعالى، وينصرونهم على أهل السنة المثبتين لعلو اللّٰه واستوائه على عرشه ومباينته لخلقه(٥).

* * *

---

(١) مجموع الفتاوى (٥/ ١٥)، العلو للعلي الغفار (ص ١٣٥).

(٢) العلو للعلي الغفار (ص ١٣٥-١٣٦).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٥١).

(٤) الصواعق المرسلة (١/ ٢٠٠).

(٥) درء تعارض العقل والنقل (٦/ ١٥٧).

المبحث الثالث: الجائزات في حق الله سبحانه

المطلب الأول: الإيجاد والعدم

قال اللقاني:

٤٤- وجائزٌ في حقه ما أمكنا   إيجادًا إعدامًا كرزْقه الغنا

العرض:

ذكر اللقاني هنا أنه يجوز في حق الله سبحانه الإيجاد والإعدام للمُمكنات، ومثَّل لذلك بأن يرزق الله العبد الغِنى.

وهو في هذا يَردُّ على المعتزلة الذين يوجبون على الله فعل بعض الممكنات، كقولهم بوجوب فعل الصلاح والأصلح عليه تعالى[١].

ومسألة الإيجاد والعدم راجعةٌ إلى الربوبية، وذلك بأنَّ الله تعالى هو الخالق الرازق المحيي المميت، والإيجاد والرزق من خصائص الرب تعالى[٢]، وهو ﷻ يفعل ما يشاء ويرزق من يشاء لا أحد يوجب عليه شيء، كما قال ﷻ: ﴿ٱللَّهُ لَطِيفٌۢ بِعِبَادِهِۦ يَرۡزُقُ مَن يَشَآءُۖ وَهُوَ ٱلۡقَوِيُّ ٱلۡعَزِيزُ﴾ [الشورى: ١٩].

* * *

(١) تحفة المريد (ص١٣٩).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٤٦).

المطلب الثاني: خلق أفعال العباد

قال اللقاني:

٤٥- فخالقٌ لعبده وما عَمِلْ   موفق لمن أراد أن يصلْ

العرض:

ذكر اللقاني في هذه الأبيات القسم الثاني - والذي أخَّره عن الثالث - من أقسام الحكم العقلي فيما يجب على المكلف من معرفة اللَّه تعالى ، وهو -أي القسم- ما يجوز في حق اللَّه تعالى .

ثم ذكر اللقاني ما يدخل في خلق اللَّه تعالى وهي مسألة خلق أفعال العباد المشهورة في أبواب العقائد والتي ضلَّت فيها طوائف كثيرة .

قال اللقاني : (واعلم أن فعل العبد واقع عندنا بقدرة اللَّه وحدها وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها وعند الأستاذ بمجموع القدرتين على أن يتعلقا جميعا بأصل الفعل، وعند القاضي على أن تتعلق قدرة اللَّه تعالى بأصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية وعند الحكماء بقدرة يخلقها اللَّه تعالى في العبد. . . .

والحاصل أنَّ الناس بعد اتفاقهم على أنَّ اللَّه خالق العباد وخالق أفعالهم الاضطراريَّة؛ اختلفوا في أفعالهم الاختيارية فقلنا نحن هي من جملة خلقه تعالى واختراعه، وقال المعتزلة بل هي مخلوقة لهم مع الاتفاق على أنها أفعالهم لا أفعاله إذ القائم والقاعد والآكل والشارب وغير ذلك هو العبد، فإن الفعل يُسند حقيقة إلى من قام به لا إلى من خلقه وأوجده. .)[1] .

---

(١) هداية المريد (ل٧٠ب).

وأول النقل هو من كلام السعد التفتازاني[١]، الذي هذَّبه من كلام شيخه العضد الإيجي في المواقف[٢]، وقبلهم نصَّ عليه الرازي[٣] والآمدي[٤].

وكلام اللقاني هنا يوضح مذهبه أنَّ أفعال العباد الاختيارية والاضطرارية مخلوقة بقدرة اللَّه تعالى، وأنَّ الفعل يُسند إلى من قام به.

وأوَّلُ كلامه يدلُّ على أنَّه لا يُثبت قدرة للعبد، وإنما الفعل واقعٌ بقدرة قديمة وهي قدرة اللَّه تعالى[٥]. وهو بإثباته خلق اللَّه تعالى لأفعال العباد يُخالف المعتزلة، وبإسناد الفعل إلى القدرة القديمة دون العبد يوافق الجبرية القدرية.

وفي إثبات قدرة العبد وتأثيرها في الفعل تضطرب أقوال الأشاعرة، ويكادون يتفقون على أنَّ العبد له قدرة غير مؤثرة في وجود الفعل.

وهذا الاعتقاد لبرهان الدين اللقاني هو القول المشهور عند الأشاعرة بإنكار السببية وأن يكون للطبع تأثير على المفعولات.

وتلخيص مذهب الأشاعرة في قدرة العبد في الفعل على ما يلي[٦]:

- مذهب أبي الحسن الأشعري أنَّ فعل العبد واقعٌ بقدرةِ اللَّه وحده ولا أثر لقدر ة العبد.

---

(١) شرح المقاصد (٢/ ١٢٦).

(٢) المواقف (٣/ ٢٠٨).

(٣) المطالب العالية (٩/ ٧-٩).

(٤) أبكار الأفكار (٢/ ٣٨٣-٣٨٤).

(٥) هداية المريد (ل٧٤آ).

(٦) وانظر شفاء العليل (٢/ ٨٣٨-٨٣٩).

- مذهب أبي إسحاق الإسفراييني -وهو المقصود بالأستاذ في نص اللقاني السابق- إثبات القدرتين في وقوع الفعل على أنَّ تعلقهما هو بأصل الفعل.

- مذهب أبي بكر الباقلاني -وهو المقصود بالقاضي في نص اللقاني السابق- إثبات القدرتين على أنَّ قدرة اللَّه تتعلق بأصل الفعل، وقدرة العبد تتعلق بكونها طاعة أو معصية، أي أثَّرت بوصفه مطيعًا أو عاصيًا.

ونقل البيجوري عن السنوسي أنَّ هذه الأقوال لا تصح عنهم أي قول الإسفراييني والباقلاني في مخالفة قول أبي الحسن الأشعري(1).

النقد:

خَلْقُ اللَّه تعالى لأفعال العباد حقيقة أمرٌ اتفقت عليه الرسل والكتب الإلهية والفطر والعقول السليمة. فاللَّه خالق للعباد وخالقٌ لأفعالهم، كما قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ١٠٦] فهو سبحانه قادرٌ على كل شيء ومن ذلك أفعال العباد، وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦] وعلى اعتبار ما موصولة هنا فيكون تقديرها: واللَّه خلقكم وخلق عملكم، ونحو هذا قوله ﷻ: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّمَّا خَلَقَ ظِلَٰلًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْجِبَالِ أَكْنَٰنًا وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلْحَرَّ وَسَرَٰبِيلَ تَقِيكُم بَأْسَكُمْ﴾ [النحل: ٨١] وغيرها من الآيات الدالة على ذلك.

وأفعالُ العباد من القدر الذي كتبه اللَّه عليهم، فهي داخلة في المرتبة الرابعة من مراتب القدر وهي الخلق. وأهل السنة يُقرّون بأنَّ أفعال العباد

---

(1) تحفة المريد (ص١٤٢).

واقعة بقدرةٍ حقيقية لهم، تقع لهم فيها مشيئة واختيار، وهي تابعة لقدرة الله ومشيئته وإرادته سبحانه، يقول ﷻ: ﴿قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ ٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ﴾ [الأنعام: ١١]، فالتسيير فعل الله حقيقة والسَّيْر فعلُ العبد حقيقةً، وقال: ﷻ: ﴿وَأَنَّهُۥ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ﴾ [النجم: ٤٣]، فالله المُضحكُ المبكي والعبد الضاحك الباكي حقيقةً، وغيرها من الآيات التي تدلُّ على أنَّ الله تعالى جعل العبد فاعلًا على الحقيقة، كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾ [النحل: ٩٨] وقوله: ﷻ: ﴿وَٱصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِٱللَّهِ ۚ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِى ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ﴾ [النحل: ١٢٧][1].

ومذهبُ اللقاني في أنَّه ليس للعبد قدرة مؤثرة في وجود الفعل مخالف لمعتقد أهل السنة والجماعة. فشابه بذلك الجبرية الذين ينكرون أنَّ للعبد قدرة وإرادة، بل يقولون إن العبد مضطرٌ إلى فعله كتحرك الريشة في مهب الريح، وهو بهذا قريبٌ من مذهب الجهمية الجبرية الذين يرون أنَّه لا قدرة للعبد على أفعاله. لكن في مسألة الكسب الآتية يفترق اللقاني -وسائر الأشاعرة- مع الجبرية في إثباتِ تَهَيُّءٍ يميل إليه العبد عند الفعل وهو ما يُسمَّى بالكسب.

وسيأتي نقد هذه مسألة أفعال العباد عند اللقاني في نقد مسألة الكسب مفردة في المطلب الخامس وذلك لتوجُّه النقد فيهما على حدٍّ سواء.

* * *

(١) انظر شفاء العليل (٢/ ٤٦٧-٤٩١).

المطلب الثالث: التوفيق والخذلان

قال اللقاني:

٤٥- فخالقٌ لعبده وما عَمِلْ مُوفِّقٌ لمن أراد أن يَصِلْ
٤٦- وخاذلٌ لمن أراد بُعْدَهُ ومُنجزٌ لمن أراد وعْدَهُ

العرض:

يرى اللقاني أنَّ اللَّه ﷻ خالقٌ للتوفيق والخذلان في العبد، فقد نصَّ في الشرح أنَّ التوفيق والخذلان معطوفان على ما قبلهما، فاللَّه خالقٌ للعبد وخالقٌ لعمله وخالقٌ لتوفيقه وخذلانه.

ونقل اللقاني تعريف الأشاعرة للتوفيق والخذلان. منهم الجويني حيث قال: (التوفيق خلق قدرة الطاعة، والخذلان خلق قدرة المعصية، ثم الموفق لا يعصي إذ لا قدرة له على المعصية، وكذلك القول في نقيض ذلك..)[1]. ثم قال اللقاني: (فالمعنى أنَّ ممَّا يجبُ اعتقادُهُ أنَّ اللَّه سبحانه هو الخالق لقدرة الطاعة فيمن أراد توفيقه، ولقدرة المعصية فيمن أراد خذلانه..)[2].

فاللقاني ينصُّ على ما نصَّ عليه الأشاعرة قبله أنَّ اللَّه يخلق قدرة في العبد للطاعة لا يستطيع معها للمعصية، وكذا العكس، فيكون التوفيق هو إقدار اللَّه للعبد على الطاعة، والخذلان عدم إقدار اللَّه العبد على الطاعة.

والأشاعرة يَردُّون بهذا الكلام على المعتزلة الذين يقولون بخلق اللَّه للُطْفِ[3] في العبد يؤمن عنده، وذلك بإلزامهم ألَّا يتصف اللَّه سبحانه بقدرة

---

(١) الإرشاد (ص٢٥٤). (٢) هداية المريد (ل٧١).

(٣) المقصود باللطف عند المعتزلة هو: =

على توفيق جميع العباد على قولهم[1].

النقد:

هذه المسألة هي مسألة الهداية والضلال عند أهل السنة والجماعة. يقول ابن قيم الجوزية: (وقد اتفقت رسل الله من أولهم إلى آخرهم وكتبه المنزلة عليهم على أنه سبحانه يضل من يشاء ويهدي من يشاء وأنه من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له وأن الهدى والإضلال بيده لا بيد العبد وأن العبد هو الضال أو المهتدي، فالهداية والإضلال فعله سبحانه وقدره، والاهتداء والضلال فعل العبد وكسبه)[2].

والتوفيق عند أهل السنة مرتبةٌ من مراتب الهداية؛ لأنَّ الهداية عندهم نوعان: هداية دلالة وإرشاد، وهداية توفيق وإلهام، وهما الهدايتان اللتان لهما تعلُّقٌ بالقضاء والقدر وأفعال العباد[3]:

= كل ما يختار عنده المرءُ الواجب، ويتجنب القبيح، أو ما يكون عنده أقرب إما إلى اختيار، أو إلى ترك القبيح. شرح الأصول الخمسة (ص٥١٩).

وقيل: الفعل الذي يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية كبعثة الأنبياء. الإرشاد (ص٣٠٠)، شرح المواقف (ص٣٣٢).

(١) الإرشاد (ص٢٥٥)، وانظر شرح المقاصد (٢/ ١٦٠).

(٢) شفاء العليل (٢/ ٤٤٩).

(٣) لأنَّ ابن القيم رحمه الله ذكر في شفاء العليل أربعة أنواع للهداية وهي:

الأولى: الهداية الفطرية التي تهدي الإنسان لما فيه بقاء حياته كما قال: ﷻ ﴿قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: ٥٠]

الثانية: هداية دلالة وإرشاد. الثالثة: هداية توفيق وإلهام.

الرابعة: هداية أهل الجنة إلى الجنة، وهداية أهل النار إلى النار، كما قال: ﷻ ﴿سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ ۝ وَيُدْخِلُهُمُ ٱلْجَنَّةَ عَرَّفَهَا لَهُمْ﴾ محمد: [٥ - ٦]، وقوله: ﷻ ﴿مِن دُونِ ٱللَّهِ فَٱهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْجَحِيمِ﴾ [الصافات: ٢٣].

انظر شفاء العليل (٢/ ٥١٧-٥١٨)، والقول المفيد على كتاب التوحيد (١/ ٥٧).

١- **هداية دلالة وإرشاد**: وهي معرفة ما ينفعه في الدنيا والآخرة، وهي أكثر ما جاء في القرآن كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ [السجدة: ١٣]، وقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى﴾ [فصلت: ١٧]، وهذه يُؤتيها الله تعالى من يشاء من رسله وعباده، فيهدون الناس لطريق الحق.

٢- **هداية توفيق وإلهام**: أي يُوفِّق العبد لفعل الطاعة ويصرف عنه السوء، وهذه خاصَّةٌ بالله تعالى، لا يملكها سواه ﷺ وهي كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [هود: ٨٨] وهي التي نفاها الله تعالى عن نبيه ﷺ: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [القصص: ٥٦].

والخلاف في هذه المسألة بين أهل السنة والمعتزلة الذين يرون أنَّ الهداية هداية واحدة وهي هداية دلالة وإرشاد، بناءً على أصلهم الذي أصلوه في وجوب فعل الصلاح والأصلح على الله تعالى.

وهنا أُبين معنى القدرة التي ترتبط بهذه المسألة من ناحية قدرة العبد على فعل ما وفقه الله فيه من العمل الصالح وترك العمل السيء.

فالقدرة عند أهل السنة تأتي على قسمين:

١- قدرة واستطاعة بمعنى الصحة والسلامة من الآفات، وهذه تكون قبل الفعل. ومنها قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، فهذه استطاعة قبل الفعل ولو لم تكن إلا مع الفعل لما وجب الحج إلا على من حجَّ، ولا عصى أحدٌ بترك الحجِّ. وهذه هي القدرة الشرعية التي هي مناط الأمر والنهي، والغالبة في عرف الناس وكلام الفقهاء.

فإن كان اللقاني يريد بالقدرة على الطاعة هذا المعنى فهذا غير صحيح.

٢- قدرة واستطاعة مقارنةٌ للفعل، موجبة له، ومنها قوله تعالى: ﴿مَا كَانُوا۟ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ وَمَا كَانُوا۟ يُبْصِرُونَ﴾ [هود: ٢٠] وقوله ﴿فِى غِطَآءٍ عَن ذِكْرِى وَكَانُوا۟ لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا﴾ [الكهف: ١٠١]. وهذه هي القدرة الكونية التي هي مناط القضاء والقدر وبها يتحقق وجود الفعل[1].

وإن كان اللقاني يريد بالقدرة هذا المعنى فهذا صحيح موافقٌ لما دلت عليه الأدلة.

والمعنى الصحيح للتوفيق هو: إعانةٌ خاصةٌ من الله للعبد بها يضعف أثر النفس والشيطان وتقوى الرغبة في العبادة.

والخذلان: هو سلب العبد الإعانة التي تُقَوّيه على نفسه والشيطان[2].

فالله ﷻ هيأ للعبد أسباب التوفيق وأسباب الخذلان فإن هو أخذ بأسباب التوفيق هُدي، وإن أخذ بأسباب الخذلان خُذل. فالله جعل في العبد قدرةً على الأخذ بهذا أو هذا، وهو معنى زائد على القدرة، لا أنَّ العبد إذا تهيأت له أسباب التوفيق وأخذ بها أنَّه لا يُتصور منه عصيان هذا الأمر، فمذهب اللقاني -والجويني والسعد- في هذا موافقٌ للجبرية.

ألا ترى أنَّ الله نصَّ على أنَّه يدلُّ عباده إلى طريق الحق ويُرشدهم سبيله ومع هذا يُعرضون وقد عرفوا الحق، ويُقضى عليهم بالمعصية، كما قال: ﷻ: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [فصلت: ١٧]، وقوله: ﷻ: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًۢا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ﴾ [التوبة:

(١) مجموع الفتاوى (٨/ ١٢٩-١٣٠)، درء التعارض (١/ ٦١).

(٢) الوافي في اختصار شرح الطحاوية (ص٢٠٩).

١١٥]، فهؤلاء هداهم إلى بيان الحق ومعرفته، وهي هداية الدلالة والإرشاد التي كان النبي ﷺ يملكها كما أخبر ﷺ: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسْتَقِيمٖ﴾ [الشورى: ٥٢]، لكنهم لم يهتدوا إليها عملًا وأخذًا بها، وقد خلق الله لهم قدرةً ومشيئةً أن يعملوا بما دُلُّوا عليه من الحق فيزول عن قلوبهم العمى والعناد كما قال سبحانه: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمٗا وَعُلُوّٗا﴾ [النمل: ١٤].

يقول ابن القيم: (ومما ينبغي أن يعلم أنه لا يمتنع مع الطبع والختم والقفل حصول الإيمان بأن يفك الذي ختم على القلب وطبع عليه وضرب عليه القفل ذلك الختم والطابع والقفل ويهديه بعد ضلاله ويعلمه بعد جهله ويرشده بعد غيه ويفتح قفل قلبه بمفاتيح توفيقه التي هي بيده حتى لو كتب على جبينه الشقاوة والكفر لم يمتنع أن يمحوها ويكتب عليه السعادة والإيمان)[1].

* * *

(١) شفاء العليل (٢/ ٦١٤).

المطلب الرابع: الوعد والوعيد

قال اللقاني:

٤٦- وخاذلٌ لمن أراد بُعْدَهُ ومُنجزٌ لمن أراد وعدَهُ
٤٧- فوز السعيد عنده في الأزل كذا الشقيُّ ثم لم ينتقلِ

العرض:

قوله: (ومنجز لمن أراد وعده) هي مسألة الوعد والوعيد المشهورة، قال اللقاني في شرح الأبيات: (وهو إشارة إلى مسألة الوعد والوعيد التي اختلف فيها الأشاعرة والماتريدية، فقال الأشاعرة الثواب فضل من اللَّه ﷻ، وقد وعد به المطيع فيجب عقلًا الوفاء به؛ لأنَّ الخلف في الوعد نقصٌ بحيث يجب تنزيهه تعالى عنه مع قيام القواطع على الوفاء به....

والعقاب عدلٌ أوْعَدَ به العاصي فله أن يعفوَ عنه؛ لأنَّ الخلف في الوعيد لا يُعدُّ نقصًا، بل يُعدُّ كرمًا يُتمدَّحُ به على ما أشار إليه الشاعر:

وإنِّي إذا أوعدتُهُ أو وَعَدتُهُ لمخْلف إيعادي ومنجزُ موعدي

...، ويجبُ شرعًا اعتقاد إنجاز اللَّه الوعد لما مرَّ يعني بخلاف الوعيد فلا يستحيل إخلافه لعدم النقص عُرفًا بل يُعدُّ إخلافه كرمًا وكمالًا..).

إلى أن قال: (وقال الماتريدية يمتنع تخلُّف الوعيد كما يمتنع تخلُّف الوعد، وجعلوا الآيات الواردة بعموم الوعيد مخصوصة بالمؤمن المغفور له..)[1].

---

(١) هداية المريد (ل٧٢).

النقد:

يُقرر اللقاني أنَّ وعد اللَّه للمؤمن بالثواب فضلٌ من اللَّه لا يتخلف شرعًا، ويجب عقلًا الوفاء به؛ لأن الخلف فيه نقص، واللَّه منزهٌ عن النقص. ووعيده للعاصي يجوز إخلافه لأنه لا يُعد نقصًا بل هو كرمٌ وكمال.

ويرى اللقاني أنَّ الثواب فضلٌ والعقاب عدلٌ، وهذا هو قول أهل السنة والجماعة أنَّ اللَّه تعالى عدلٌ حكيمٌ يضع الأشياء في مواضعها، وحرَّم على نفسه الظلم مع قدرته عليه فهو لا يُعجزه شيء، لكنه تنزَّه عن الظلم فعلًا وإرادةً كما جاء في الحديث القدسي: «يا عبادي إنِّي حرمتُ الظلم على نفسي وجعلتُهُ بينكم محرَّمًا فلا تظالموا..»، ومن عدله أنه لا يُحمِّل المرءَ سيئات غيره كما قال: ﷻ: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [فاطر: ١٨]، ولا يُنقص من حسناتِ أحدٍ كما قال: ﷻ: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا﴾ [طه: ١١٢].

فاللَّه تعالى لا يعجزه أن يعاقب الناس جميعًا أو يثيبهم جميعًا، لكنَّه سبحانه حرم الظلم على نفسه، فمن عدله ﷻ أن يعاقب العاصي، ومن فضله أنه يثيب المطيع، فإن عفا عن العاصي فهذا من رحمته التي وسعت كل شيء، وإن عاقبه على ذنبه فبعدله.

واللَّه منزهٌ عن معاقبة المثيب لأنه ظلم، وإثابته للمطيع فضلًا منه ﷻ حيث هو الذي هداه وشرح صدره للعمل الصالح الموجب للثواب، والدليل على أنَّ الثواب فضلٌ منه ورحمة قوله: ﷺ: «لن يُدْخِلَ أحدًا عملُه الجنة، قالوا ولا أنت يا رسول اللَّه قال لا ولا أنا إلا أن يتغمدني اللَّه بفضل ورحمة، فسددوا وقاربوا ولا يتمنين أحدكم الموت إما محسنًا فلعله أن يزداد خيرًا

وإما مسيئًا فلعله أن يستعتب»[(١)]. فهو يهدي من يشاء ويعصم ويعافي فضلا، ويضل من يشاء ويخذل ويبتلي عدلا، فمن منَّ عليه بموجب الثواب لم يمنعه ثوابه فضلًا منه، ومن منعه الهداية فبعدله كما قال: ﷻ: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٖ فَبِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِيكُمۡ وَيَعۡفُواْ عَن كَثِيرٖ﴾ [الشورى: ٣٠]، وقوله: ﷻ: ﴿مَّنۡ عَمِلَ صَٰلِحٗا فَلِنَفۡسِهِۦۖ وَمَنۡ أَسَآءَ فَعَلَيۡهَاۗ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦] وقوله: ﷻ: ﴿فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرٗا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖ شَرّٗا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧-٨].

* مسألة السعادة والشقاوة:

قال اللقاني:

٤٧- فوز السعيد عنده في الأزلِ ... كذا الشقيُّ ثم لم ينتقلِ

العرض:

يقول اللقاني في شرحه: (السعادة والشقاوة أزليتان بمعنى أنهما مقدرتان في الأزل لا تتغيران ولا تتبدلان، فالسعادة الموت على الإيمان لتعلّق العلم الأزلي بها كذلك، والشقاوة الموت على الكفر لتعلق العلم الأزلي بها كذلك، ويترتب على السعادة الخلود في الجنة وتوابعه، وعلى الشقاوة الخلود في النار وتوابعه. . ، فالسعيد من علم الله في الأزل موته على الإسلام وإن تقدم منه كفر، وفوزه ظفره بحسن الخاتمة وإيمان الموافاة، . . والشقي من علم الله في الأزل موته على الكفر وإن تقدم منه إسلام، ونيله الشقاوة وقوعه في سوء الخاتمة وكفر الموافاة. . ، وعلى هذا فلا يتصور في السعيد أن يشقى، ولا في الشقي أن يسعد، وإليه أشار بقوله ثم لم ينتقل)[(٢)].

---

(١) متفق عليه من حديث أبي هريرة، البخاري واللفظ له رقم ٥٦٧٣، ومسلم رقم ٢٨١٦ (٤/ ٢١٦٩).
(٢) هداية المريد (ل٧٣أ).

يُبيِّن اللقاني هنا أن السعادة والشقاوة أزليتان لا تتغيران ولا تتبدلان. وهذا يحتاج إلى تفصيل لأن السعادة والشقاوة مرتبطة بعمل الإنسان وعمل الإنسان قد يتغيَّر.

فالسعادة عند اللقاني الموت على الإيمان وإن تقدم منه كفر حال حياته، والشقاوة الموت على الكفر وإن تقدم منه عمل صالح وإيمان حال حياته.

وذكر اللقاني خلافهم مع الماتريدية القائلين بأنَّ السعادة هي الإسلام فالسعيد هو المسلم، والشقاوة هي الكفر فالشقي هو الكافر. والسعادة والشقاوة عندهم تتبدلان وتتغيران، وأمَّا الإسعاد والإشقاء فهما صفتان أزليتان للَّه تعالى لا تتغير ولا تتبدل عند الماتريدية.

النقد:

من المسائل المترتبة على القضاء والقدر، مسألة السعادة والشقاوة التي كتبهما اللَّه على عباده كما جاء في حديث عبد اللَّه بن مسعود ﷺ حدثنا رسول اللَّه ﷺ وهو الصادق المصدوق قال: **«إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يومًا ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث اللَّه ملكًا فيؤمر بأربع كلمات ويقال له اكتب: عمله ورزقه وأجله وشقي أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح فإن الرجل منكم ليعمل حتى ما يكون بينه وبين الجنة إلا ذراع فيسبق عليه كتابه فيعمل بعمل أهل النار، ويعمل حتى ما يكون بينه وبين النار إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة»**[1].

فسعادة الإنسان وشقاؤه ممَّا قدَّره اللَّه تعالى على العبد قبل أن يولد. فيُيَسِّر اللَّه ﷻ السعيد لعمل أهل السعادة والشقي لعمل أهل الشقاوة، كما

(١) متفق عليه من حديث ابن مسعود، البخاري واللفظ له رقم ٣٢٠٨، ومسلم رقم ٢٦٤٣ (٤/ ٢٠٣٦).

جاء عن علي بن أبي طالب ﷺ حيث قال: (كُنَّا في جنازة في بقيع الغرقد فأتانا رسول اللَّه ﷺ فقعد وقعدنا حوله ومعه مِخْصَرَةٌ فنكس فجعل ينكت بمخصرته، ثم قال: ما منكم من أحدٍ ما من نفس منفوسة إلا كتب اللَّه مكانها من الجنة والنار إلا وقد كتبت شقية أو سعيدة.

فقال رجل: يا رسول اللَّه أفلا نتكل على كتابنا وندع العمل؟ فمَنْ كان منا من أهل السعادة فسيصير إلى عمل أهل السعادة ومن كان من أهل الشقاوة فسيصير إلى عمل أهل الشقاوة. فقال: (أما أهل السعادة فسييسرون لعمل أهل السعادة وأما أهل الشقاوة فسييسرون إلى عمل أهل الشقاوة). ثم قرأ ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ ۝ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ﴾ [الليل: ٥ - ١٠])[1]. وفي لفظ قال: «اعملوا فكل ميسر لما خلق له».

فاللَّه ﷻ قدر السعادة والشقاوة لعباده، لكن ربطهم بالأسباب فلم يجعلهم متكلين على القدر السابق، فكانت الأعمال موجبًا للسعادة والشقاوة، كما أخبر ﷻ عن سعادة أهل الجنة ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ﴾ [الحاقة: ٢٤] أي بما أسلفتم من موجبات السعادة وهي الأعمال الصالحة، وكذلك قوله: ﷻ ﴿وَنُودُوا أَن تِلْكُمُ الْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ٤٣]، وقوله: ﷻ عن موجب شقاوة أهل النار ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ ۝ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ۝ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ ۝ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ ۝ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ﴾ [المدثر: ٤٢-٤٦][2]، والأدلة في ذلك كثيرة.

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري واللفظ له رقم ١٣٦٢، ومسلم رقم ٢٦٤٧(٤/ ٢٠٣٩).

(٢) جامع البيان (٢٣/ ٥٨٧).

وما ذهب إليه اللقاني في كلامه السابق في الشرح قد قرَّر منه أمرين :

- الأمر الأول : أنَّ السعادة والشقاوة لا تتغيران .

- الأمر الثاني : أنَّ السعيد لا يُتصور منه أن يشقى في حياته ، والشقي لا يُتصور منه أن يسعد في حياته .

أمَّا الأول : فإن أراد بالسعادة والشقاوة التي لا تتغير ولا تتبدل هي السعادة والشقاوة التي في علم اللَّه الأزلي وهو التقدير العام الذي كتبه اللَّه قبل أن يخلق السماوات والأرض ، وهو الذي في اللوح المحفوظ فهذا قول صحيح[1] ، وهو المقصود بتفسير ابن عباسٍ رضي الله عنهما حيث قال في قوله تعالى : ﴿يَمْحُوا ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرعد: ٣٩] : يدبّر اللَّه أمرَ العباد فيمحو ما يشاءُ ، إلا الشقاء والسعادة والحياة والموت ، وفي لفظ : كل شيء غير السعادة والشقاء ، فإنهما قد فُرِغ منهما ، وفي لفظ : يقدِّر اللَّه أمر السَّنَة في ليلة القَدْر ، إلا الشقاوة والسَّعادة والموت والحياة .

وإنما التغيير والتبديل يحدث لما في صحف الملائكة كأعمال اليوم والليلة ، والأسباب التي تكون معينة على إطالة العمر وزيادة الرزق ونحوها ، فهذا التغيير لا يتعارض مع علم اللَّه السابق الأزلي وما كُتِبَ في اللوح المحفوظ الذي هو التقدير العام[2] ، وهذا هو المقصود بدعاء عمر وابن مسعود رضي الله عنهما (اللهمَّ إن كنت كتبتني في أهل الشقاوة ؛ فامحني ، وأثبتني في أهل السعادة)[3] .

---

(١) تفسير السعدي (ص٤١٩).

(٢) جامع البيان (١٦/ ٤٧٧-٤٨٠)، تفسير السعدي (ص٤١٩).

(٣) أخرجه الطبراني في الكبير (٨٨٤٧) وقوّاه الألباني في الضعيفة (١١/ ٧٦٤).

وإن كان المراد بالسعادة والشقاوة التي لا تتغيَّر هي نفس السعادة والشقاوة الموجَبَةِ بالعمل بحيث يكون السعيد هو السعيد قبل أن يأتي بموجبه وكذا الشقي، كمثل من قال إن محمدًا ﷺ نبيًا قبل أن يبعث، فإنَّ هذا غير صحيح، فإنَّ القدر السابق الذي كتبه اللَّه سبحانه للسعيد والشقي هو العلم؛ أي علمه بأنه سيكون سعيدًا أو شقيًا، وليس نفس السعادة والشقاوة، (فإن السعادة إنما تكون بعد وجود الشخص الذي هو السعيد وكذلك الشقاوة لا تكون إلا بعد وجود الشقي، كما أن العمل والرزق لا يكون إلا بعد وجود العامل ولا يصير رزقًا إلا بعد وجود المرتزق، وإنما السابق هو العلم بذلك وتقديره لا نفسه وعينه)[1].

أمَّا الثاني: وهو (قوله أنَّ السعيد لا يُتصور منه أن يشقى، . . والشقي لا يُتصور منه أن يسعد)، فهذا لا شكَّ في بطلانه، إذ السعادة لم تحصل إلا بموجبها وهو العمل الصالح أمَّا قبل موجبها فلم تحصل له سعادة وكذلك الشقي.

فمن كتب اللَّه له السعادة بحسن الخاتمة والعمل بعمل أهل الجنة قبل موته ثم يدخل الجنة بعد موته، وكان قبل ذلك يعمل العمل السيء وعمل أهل الشقاوة فلا شك أنَّه ما كان سعيدًا إلا لما أتى بموجِب السعادة وهو العمل الصالح، أمَّا قبل موجب السعادة فقد كان شقيًا بموجب عمل أهل الشقاوة، وكذلك الحال بالنسبة للشقي.

ولهذا كان من أقوال الأشاعرة -الشنيعة- أنَّ أبا بكر وعمر رضي الله عنهما كانا سعيدين عند سجودهما للصنم قبل إسلامهما، وسحرة فرعون كانوا مؤمنين

(١) مجموع الفتاوى (٨/ ٢٨١).

حال خَلفهم بعزة فرعون[١].

وأمّا قول السعيد لا يشقى والشقي لا يسعد إذا كانت السعادة والشقاوة مرتبطة بموجبها فهذا صحيح كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (إذا تبين ذلك فقول السائل السعيد لا يشقى، والشقي لا يسعد كلام صحيح أي من قدَّر الله أن يكون سعيدًا يكون سعيدًا لكن بالأعمال التي جعله يسعد بها، والشقي لا يكون شقيًا إلا بالأعمال التي جعله يشقى بها التي من جملتها الاتكال على القدر وترك الأعمال الواجبة)[٢].

* * *

(١) نظم الفرائد وجمع الفوائد (ص٢٤٣).

(٢) مجموع الفتاوى (٨/ ٢٨١-٢٨٢).

المطلب الخامس: مسألة الكسب

قال اللقاني:

٤٨- وعندنا للعبد كسبٌ كُلِّفا ... به ولكن لا يُؤثر فاعرفا

٤٩- فليس مجبورًا ولا اختيارا ... وليس كلا يفعل اختيارا

العرض:

وصف اللقاني مسألة الكسب بقوله: (هي من غوامض مباحث علم الكلام حتى ضُرب بها المثل فقيل أخفى من كسب الأشعري، وادعى بعضهم أنَّها اسم بلا مسمى والحق عندنا أن العبد لا يخلق أفعال نفسه كما مرّ وإنما هو كاسب لها ضرورة تعلُّق التكليف بها.

فإنَّا نعلم بالبرهان ألا خالق سوى اللَّه سبحانه وألا تأثير إلا للقدرة القديمة، ونعلم بالضرورة أن القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض أفعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فنُسمِّي أثر القدرة الحادثة كسبًا وإن لم نعرف حقيقته.

وحاصل كلامه في النظم أنه أشار في مسألة الكسب إلى ثلاثة مذاهب وقدم منها مذهب أهل السنة وهو أنَّ للعبد كسبًا لأفعاله يتعلق به التكليف من غير أن يكون موجِدًا وخالقًا لها وإنما له فيها نسبة الترجيح كالميل للفعل أو الترك وهو ما صرَّح به بعضهم بقوله للعبد قدرة تختلف بها النسب والإضافات فقط كتعيين أحد طرفي الفعل والترك وترجيحه. ولا يلزم منها وجود أمر حقيقي.

فالأمر الإضافي الذي يجب من العبد ولا يجب عنده الفعل هو الكسب الذي عبر عنه بعضهم: بأنَّ ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادرية،

وبعضهم: بما يقع به المقدور في محل قدرته.

بخلاف الخلق فإنه ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادرية..، فالكسب لا يوجب وجودِ المقدور وإن أوجب اتصاف الفاعل بذلك المقدور. ولهذا كان مرجعًا لاختلاف الإضافات ككون الفعل طاعة أو معصية حسنًا أو قبيحًا...

لما ثبت بالبرهان أنَّ الخالق هو الله سبحانه وبالضرورة أنَّ لقدرة العبد وإرادته مدخلًا في بعض الأفعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا في التفصِّي -أي التخلص- عن هذا المضيق إلى القول بأن الله تعالى خالق والعبد كاسب، وتحقيقه أن صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب وإيجاد الله تعالى الفعل عقب ذلك الصرف خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين بجهتين مختلفتين، تحت قدرة الله تعالى بجهة الخلق وتحت قدرة العبد بجهة الكسب..)[1].

ثم قال بعد ذلك: (والتأثير المنفي في قوله: (ولكن لا يؤثر) تأثير الخلق والاختراع فلا يناقض الإثبات فيه)[2]، ثم قال في موضع بعده (ولا يخفى عليك أن قوله: (ولكن لا يُؤثر) يفهم منه ردُّ مذهب المعتزلة، كما أنَّ قوله: (كلفا به) يفهم منه رد مذهب الجبرية)[3].

وبعد هذا التنظير من اللقاني والتعريف لمسألة الكسب استدلَّ لها بالعقل ثم النقل.

---

(١) هداية المريد (ل٧٣ب-ل٧٤).

(٢) هداية المريد (ل٧٤ب).

(٣) هداية المريد (ل ٧٧أ).

والدليل العقلي الذي ذكره هو:

(أنَّ العبد لو كان خالقًا لأفعاله ومخترعًا لها لكان عالمًا بتفاصيلها واللازم باطل فالملزوم كذلك..). ثم بين أوجه بطلان اللازم وهي (ومنها: أنَّ الماشي إنسانًا كان أو غيره يقطع مسافة مُعيَّنةً في زمان معيَّن من غير شعور له بتفاصيل الأجزاء والأحياز التي بين المبدأ والمنتهى، ولا بالآنات التي يتألف منها ذلك الزمان..). (ومنها: أن الناطق يأتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له بالأعضاء التي هي آلاتها ولا الهيئات والأوضاع التي تكون لتلك الأعضاء..).

ومن الأدلة النقلية التي استدل بها -وذكر أنها أولى بالتقديم من العقلية-:

١- قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢].

٢- وقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢].

٣- وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦].

ثم أخذ اللقاني يعرض أبرز أدلة المعتزلة ويردُّ عليها، وكذلك ذكر أدلة الجبرية وردَّ عليها.

وممَّا ذكره اللقاني من مسائل في شرح للبيت ما يلي:

* أولًا: نفي السببية، أو بطلان أنَّ الأشياء تؤثر بطبعها، حيث قال: (عُلم من وجوب انفراده تعالى بالخلق بالاختيار بطلان دعوى أنَّ شيئًا من الأشياء يُؤثر بطبعه أو بقوة فيه، وأنَّ الله تعالى بحسب جري العادة يخلق ذلك الأثر عنده لا به، كالستر عند اللبس والريِّ عند الشرب والاحتراق عند

مماسَّة النار)[1].

* ثانيًا: وافق اللقاني السعد التفتازاني في تبرئة المعتزلة من إلزامهم بإثبات خالقين في قولهم بخلق العباد لأفعالهم، عندما قال: (والحق ما قاله السعد؛ ولفظه: لا يقال: فالقائل بكون العبد خالقًا لأفعاله يكون من المشركين دون الموحدين؛ لأنا نقول: الإشراك هو إثبات الشريك في الألوهية، بمعنى وجوب الوجود، كما للمجوسي، أو بمعنى استحقق العبادة كما لِعَبَدَةِ الأصنام، والمعتزلة لا يثبون ذلك، بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية اللَّه تعالى، لافتقاره إلى الأسباب والآلات التي هي بخلق اللَّه تعالى.

إلا أن مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسألة، حتى قالوا: إن المجوس أسعد حالًا منهم، حيث لم يثبتوا إلا شريكًا واحدًا، والمعتزلة أثبتوا شركاء لا تحصى)[2].

ويقصد السعد بمشايخ ما وراء النهر هم الماتريدية.

* ثالثًا: أشار اللقاني إلى مسألة التولُّد، وهي من المسائل التي تأتي تبعًا لمسألة أفعال العباد، وقول اللقاني كقول الأشاعرة في نفي التولد من باب الأولى إذا نُفي تأثير العبد في الفعل، وسيأتي الكلام عليه في النقد.

* رابعًا: أشار إلى أنَّ الاستطاعة التي بها يحصل الكسب هي القدرة الحادثة وهي عرض مقارنٌ يخلقه اللَّه تعالى عند قصد الفعل، وذكر أنَّ معنى الاستطاعة يأتي على معنيين:

---

(١) هداية المريد (ل١٧٧أ).

(٢) هداية المريد (ل٧٧)، وانظر شرح العقائد النسفية (ص٦٦).

الأول: العرض المقارن للفعل الاختياري.

الثاني: سلامة الأسباب والآلات والجوارح. ثم قرَّر أنَّ الاستطاعة مقارنة للفعل لا تسبقه - كما هو مذهب الأشاعرة-، إذ لو كانت تسبقه للزم أن يقع الفعل بلا استطاعة وقدرة، وهذا مبنيٌّ على قول الأشاعرة باستحالة بقاء العرض زمانين[1]، على ما سيأتي في النقد.

وجُلُّ التحريرات السابقة في عرض مذهب اللقاني في الكسب هي من كلام السعد التفتازاني في شرح المقاصد وشرح العقائد النسفية[2] لكنه لم يعزُ إليه -كعادته- إلا في موضعٍ واحد، لكن اللقاني قدَّم وأخَّر ورتَّب وربط بين النقولات.

ومسألة خلق أفعال العباد هي أصل مسألة الكسب لذا أدخل كلام السعد وهذبه في هذه المسألة دون أن يذكره عند قوله في النظم (وخالق لعبده وما عمل..) في المطلب الأول؛ لأنَّ قول اللقاني والأشاعرة في خلق اللَّه لأفعال العباد لا خلاف فيه مع أهل السنة، وإنما الكلام معهم على مسألة الكسب التي فيها يتبيَّن صحة قولهم بالجبر وعدم تأثير قدرة العبد على فعله من عدمه.

وسبق في مسألة خلق أفعال العباد قول اللقاني ما نصُّه: (واعلم أن فعل العبد واقع عندنا بقدرة اللَّه وحدها وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها وعند الأستاذ بمجموع القدرتين على أن يتعلقا جميعًا بأصل الفعل، وعند القاضي على أن تتعلق قدرة اللَّه تعالى بأصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية

(١) هداية المريد (ل٧٨أ).

(٢) شرح المقاصد (٢/ ١٢٦-١٢٨)، شرح العقائد النسفية (ص ١٠٢).

وعند الحكماء بقدرة يخلقها اللَّه تعالى في العبد. . . .

والحاصل أنَّ الناس بعد اتفاقهم على أنَّ اللَّه خالق العباد وخالق أفعالهم الاضطراريَّة؛ اختلفوا في أفعالهم الاختيارية فقلنا نحن هي من جملة خلقه تعالى واختراعه، وقال المعتزلة بل هي مخلوقة لهم مع الاتفاق على أنها أفعالهم لا أفعاله إذ القائم والقاعد والآكل والشارب وغير ذلك هو العبد، فإن الفعل يُسند حقيقة إلى من قام به لا إلى من خلقه وأوجده. .)[1].

فهو هنا ينصُّ على أنَّ وقوع الفعل من العبد هي بقدرة اللَّه وحده، ولا أثر لقدرة العبد في أفعاله، وإنما يُنسب الفعل إليه بما يُسمُّونه الكسب، كما توضِّحُ هذا نصوصه السابقة، وتلخيصها كما يلي:

* (فالأمر الإضافي الذي يجب من العبد ولا يجب عنده الفعل هو الكسب الذي عبر عنه بعضهم: بأنَّ ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادرية، وبعضهم: بما يقع به المقدور في محل قدرته.)

* (فالكسب لا يوجب وجود المقدور وإن أوجب اتصاف الفاعل بذلك المقدور. ولهذا كان مرجعًا لاختلاف الإضافات ككون الفعل طاعة أو معصية حسنًا أو قبيحًا)

* (القدرة الحادثة التي ينشأ عنها الكسب عَرَض مقارن للفعل يخلقه اللَّه ﷻ عند قصد الاكتساب بعد سلامة الآلات والأسباب فإن قصد فعل الخير خلق اللَّه تعالى فيه قدرة فعل الخير إن شاء، وإن قصد فعل الشر خلق اللَّه تعالى فيه قدرة فعل الشر إن شاء. .).

---

(١) هداية المريد (ل٧٠ب)، وانظر شرح المقاصد (٢/ ١٢٦).

ولكي يتضح رأي اللقاني في الكسب؛ أعرض بعض آراء متقدمي ومتأخري الأشاعرة في الكسب، لمعرفة مدى مطابقة قوله قول عموم الأشاعرة:

- يقول أبو الحسن الأشعري: (ومعنى الكسب أن يكون الفعل بقدرة محدثة، فكل من وقع منه الفعل بقدرة قديمة فهو فاعل خالق، ومن وقع منه بقدرة محدثة فهو مكتسب وهذا قول أهل الحق)[١].

ويقول الشهرستاني في رأي أبي الحسن هذا: (ثم على أصل أبي الحسن: لا تأثير للقدرة الحادثة في الإحداث لأن جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض..)[٢].

وهذا هو قول اللقاني؛ في أنَّ القدرة الحادثة لا تأثير لها في الإيجاد والإحداث.

- وقال الباقلاني: (معنى الكسب أنه تصرفٌ في الفعل بقدرة تقارنه في محله فتجعله بخلاف صفة الضرورة)[٣]، وقال: (الدليل قد قام على أن القدرة الحادثة لا تصلح للإيجاد،.. جهة كون الفعل حاصلا بالقدرة الحادثة أو تحتها نسبة خاصة ويسمى ذلك كسبًا وذلك هو أثر القدرة الحادثة)[٤].

وسبق قوله بأنَّ حصول فعل العبد متعلق بقدرتين؛ قدرة الله وهي متعلقة

---

(١) مقالات الإسلاميين (ص ٢١٨).
(٢) الملل والنحل (١/ ٨٥).
(٣) التمهيد (٣٤٧).
(٤) الملل والنحل (١/ ٩٣).

بأصل الفعل، وقدرة العبد وهي متعلقة بكونه طاعة ومعصية.

فزاد الباقلاني هذه النسبة في كسب العبد على قول الأشعري والتي منها يوصف العبد بالطاعة أو المعصية[١].

- ويرى الجويني أن القدرة الحادثة لا تُؤثر في مقدورها، وليس من شرط تعلق الصفة أن تُؤثر في متعلقها[٢].

ونصُّ اللقاني هو مثل هذا تمامًا كما سبق، وهو أنَّ القدرة الحادثة لا تُؤثر في مقدورها، وسيأتي في النقد بيان رجوع الجويني إلى مذهب أهل السنة والجماعة في مسألة قدرة العبد.

- أمَّا الغزالي فيرى أنَّ فعل العبد واقع بمجموع القدرتين، وأنَّ تعلقهما بالفعل من وجهين أمرٌ غير محال، فهو يرى أنَّ الفعل وقع بين فاعليْن[٣].

- ويرى الرازي أن في الكسب قولين؛ أحدهما: أنَّ الله أجرى عادته بأنَّ العبد متى عزم على الطاعة فإنه تعالى يخلقها، ومتى عزم على المعصية فإنَّ الله يخلقها. وثانيهما: أنَّ ذات الفعل وإن حصلت بقدر الله تعالى ولكن كونها طاعة ومعصية صفات تحصل لها وهي واقعة بقدرة العبد[٤].

- ولم يُصحح السعد التفتازاني أن يكون الكسب فيه تعيين للعبد بالفعل. وإليك نصُّ كلامه في التخلص من مضيق الكسب -والذي نقله اللقاني بتمامه دون عزوٍ إليه كما سبق-: (وتحقيقه أن صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة (٣/ ١٣٤٠).

(٢) الإرشاد (ص ٢١٠).

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد (ص٥٨-٥٩)، موقف ابن تيمية من الأشاعرة (٣/ ١٣٤٢).

(٤) المحصول (٢/ ٣٨٨) (٥/ ٢٥٣-٢٥٤).

كسب وإيجاد الله تعالى الفعل عقب ذلك الصرف خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين بجهتين مختلفتين، تحت قدرة الله تعالى بجهة الخلق وتحت قدرة العبد بجهة الكسب). ومع هذا التردد من السعد فقد قال: (والحاصل أنا قاطعون بوجود صفة شأنها الترجيح والتخصيص والتأثير)(١).

بعد كلام اللقاني هذا ومطابقته مع أقوال الأشاعرة اتضح بشكل جلي موقف اللقاني من مسألة الكسب وأثر قدرة العبد على فعله.

النقد:

سبق بيان عقيدة أهل السنة والجماعة في أفعال العباد وأنَّها مخلوقة لله تعالى، كما أنَّ أهل السنة والجماعة يُثبتون للعباد قدرة حقيقة في أفعالهم، فهم فاعلون لها بإرادتهم ومشيئتهم، وأفعالهم وإرادتهم تبعٌ لمشيئة الله تعالى وإرادته الكونية، وخلقه وإيجاده.

وقد اتفق اللقاني والأشاعرة مع أهل السنة في أنَّ الله خالقٌ لأفعال العباد وموجدها بقدرته.

وخالفوهم في أثر قدرة العبد على فعله فقاربوا قول الجبرية، حتى إنَّ أحد الأشاعرة المتأخرين وصف مذهب الأشعري في أفعال العباد بأنَّه جبر متوسط(٢).

وهنا آتي على مناقشة رأي اللقاني والأشاعرة في معنى الكسب وأثر قدرة العبد في فعله وذلك على مسلكين:

المسلك الأول: نقد رأي اللقاني والأشاعرة في معنى الكسب. وهو على

---

(١) شرح العقائد النسفية (١٠١-١٠٣).

(٢) وهو الخيالي في حاشيته على شرح العقائد النسفية (ص ١٠١) المطبوع بذيل شرح العقائد.

النحو الآتي:

* أولًا: أنَّ معنى الكسب لغة يفيد أنَّ للعبد أثرًا منه على فعله، يقول سيبويه (كسبَ أصاب واكتسب تصرَّف واجتهد) وهذا ما عليه أهل اللغة[1]، والاجتهاد والإصابة تفيدان أثر العبد على ما اجتهد به وأصاب.

وتعريف اللقاني والأشاعرة للكسب بأنَّه عرض مقارنٌ، أو هو مجرد اقتران المقدور بالقدرة الحادثة؛ أو مجرد اقتران الفعل بقدرة العبد من غير أن يكون لها أي أثر[2]. تعريف عريٌّ عن حقيقة الكسب الذي يفيد أثر قدرة العبد على فعله، بل إنَّه لا فرق بين نفي أثر العبد في حركة الارتعاش وحركة سقوطه وبين إثبات الكسب بهذا التعريف الذي ينفي أثر قدرة العبد.

فتسمية قدرة العبد نسبة إضافية أو عرض مقارن أو نسبة ترجيح، لا تدل على صحة نسبة الفعل للعبد، فالكسب عند اللقاني والأشاعرة لا تحصيل فيه، فتكون تسمية العبد فاعلًا بالاسم فقط تسمية غير صحيحة لأنه لم يفعل حقيقة.

* ثانيًا: أنَّ الذي أدَّى باللقاني والأشاعرة إلى أن يقولوا بهذا القول المضطرب في الكسب، وأنَّ العبد لا تأثير لقدرته على فعله هو ما أصَّلوه في باب الصفات من أنَّ الفعل هو المفعول، والخلق هو المخلوق، وعدم تفريقهم بين ما يقوم بالله تعالى من أفعال وما هو منفصل عنه من مخلوقاته، وفي إثباتهم للقدر قالوا ذلك (لما اعتقدوا أنَّ أفعال العباد مخلوقة مفعولة لله، قالوا فهي فعله. فقيل لهم مع ذلك: أهي فعل العبد؟ فاضطربوا؛ فمنهم

---

(١) الكتاب لسيبويه (٤/ ٧٤).

(٢) انظر شفاء العليل (١/ ٣٢٩).

من قال: هي كسبه لا فعله ولم يفرقوا بين الكسب والفعل بفرق محقق. ومنهم من قال: بل هي فعل بين فاعلين. ومنهم من قال: بل الرب فعل ذات الفعل والعبد فعل صفاته. والتحقيق ما عليه أئمة السنة وجمهور الأمة؛ من الفرق بين الفعل والمفعول والخلق والمخلوق؛ فأفعال العباد هي كغيرها من المحدثات مخلوقة مفعولة لله كما أن نفس العبد وسائر صفاته مخلوقة مفعولة لله وليس ذلك نفس خلقه وفعله بل هي مخلوقة ومفعولة وهذه الأفعال هي فعل العبد القائم به ليست قائمة بالله ولا يتصف بها فإنه لا يتصف بمخلوقاته ومفعولاته، وإنما يتصف بخلقه وفعله)[1].

ومسألة نفي السببية عند الأشاعرة تُبنى على هذا الأصل أيضًا، وسيأتي مناقشتها.

* ثالثًا: أنَّ اللقاني والأشاعرة لا يُثبتون للأسباب تأثيرًا، ولا في المخلوقات طبائع، فإذا كان كذلك فمن الأولى أن يكون العبد عندهم لا تأثير له في فعله، وقد تقدم كلام اللقاني في نفي تأثير الأسباب ومناقشته في ذلك، عند الكلام على نفي السببية.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية عن الأشعري وأتباعه: (لا يثبتون في المخلوقات قوى ولا طبائع ويقولون إن الله فعل عندها لا بها ويقولون إن قدرة العبد لا تأثير لها في الفعل، وأبلغ من ذلك قول الأشعري إن الله فاعل فعل العبد وإن عمل العبد ليس فعلا للعبد بل كسبًا له وإنما هو فعل الله فقط، وجمهور الناس من أهل السنة من جميع الطوائف على خلاف ذلك وعلى أن العبد فاعل لفعله حقيقة)[2].

---

(١) مجموع الفتاوى (٢/ ١١٩).

(٢) منهاج السنة (٣/ ١٣-١٤).

وبهذا الأصل -والذي قبله- عند اللقاني والأشاعرة من (إنكار الأسباب وأنه لا يفعل شيئًا بشيء وإنكار القوى والطبائع والغرائز وأن تكون أسبابًا أو يكون لها أثر ؛ انسد عليهم باب الصواب في مسائل القدر والتزموا لهذه الأصول الباطلة لوازم هي أظهر بطلانًا وفسادًا وهي من أول شيء على فساد هذه الأصول وبطلانها فإن فساد اللازم من فساد ملزومه)(١).

* رابعًا: إلزام اللقاني والأشاعرة بإثبات قدرة مؤثرة للعبد وذلك في تفريقه بين الفعل والخلق.

ففي كلام اللقاني الذي أجاب به عمّا أورده عليه المعتزلة من أنْ يقتضي ذلك أن يكون الله ﷻ متصفًا بكل صفة يقوم بها العبد، حيث قال: (والجواب بالفرق بين الفعل والخلق، وأنَّ المتصف بالفعل من فعله لا من خلقه..)(٢).

فهذا الكلام صحيح لو أنَّ اللقاني والأشاعرة أثبتوا للعبد قدرةً مؤثرةً في وجود الفعل، ولكنهم أثبتوا قدرة لا أثر لها في وجود الفعل حقيقة. وعليه فلا يمكن أن يستقيم ردُّ اللقاني هذا -والأشاعرة- على المعتزلة.

بل يُقال لهم: كما قلتم للمعتزلة في صفة الكلام: إن الكلام إذا كان مخلوقًا على قولكم فهو كلامٌ للمحل الذي قام فيه وخُلق. وإنما مَنْ قام به الكلام هو المتكلم لا من خُلق فيه، كما هو نصُّ اللقاني: (فإن الفعل يُسند حقيقة إلى من قام به لا إلى من خلقه وأوجده).

فيقال لهم: كما قلتم للمعتزلة كذلك، فكذلك الإرادة والقدرة هي صفة

---

(١) شفاء العليل (١/ ٣٢٤-٣٢٥).

(٢) هداية المريد (ل ٧٦ب).

لمن قامت به القدرة والإرادة، والعبد كذلك قامت به القدرة على الفعل فهو موصوف بقدرة مؤثرة[١].

ثم إنَّ التفريق بين كسب العبد وبين الخلق بأنَّ الأول اقتران المقدور بالقدرة الحادثة، والثاني هو المقدور بالقدرة القديمة تفريق لا حقيقة له كما قال شيخ الإسلام: (فإن كون المقدور في محل القدرة أو خارجٍ عن محلِّها لا يعود إلى نفس تأثير القدرة فيه: وهو مبني على أصلين: إنَّ اللَّه لا يقدر على فعل يقوم بنفسه، وإنَّ خلقه للعالم هو نفس العالم وأكثر العقلاء من المسلمين وغيرهم على خلاف ذلك. والثاني إن قدرة العبد لا يكون مقدورها إلا في محل وجودها ولا يكون شيء من مقدورها خارجًا عن محلها)[٢].

* خامسًا: أنَّ القرآن الكريم أضاف الفعل إلى العبد في آياتٍ كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٧]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [البقرة٨٢]، وقوله تعالى﴿وَقُلِ ٱعۡمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمۡ﴾ [التوبة: ١٠٥]، والآيات في هذا كثيرة.

وكذلك قوله: ﷺ: «فما بال العامل نستعمله فيأتينا فيقول هذا من عملكم»[٣]، وقوله: ﷺ: «يخرج فيكم قوم تحقرون صلاتكم مع صلاتهم وصيامكم مع صيامهم وعملكم مع عملهم»[٤].

---

(١) مجموع الفتاوى (٨/ ١١٩-١٢٠) أقوم ما قيل في القضاء والحكمة والتعليل.

(٢) مجموع الفتاوى (٨/ ١١٩).

(٣) متفق عليه من حديث أبي حميد الساعدي ﷺ، واللفظ للبخاري. البخاري رقم ٦٦٣٦، ومسلم رقم ١٨٣٢ (٣/ ١٤٦٣).

(٤) متفق عليه من حديث أبي سعيد، البخاري واللفظ له رقم ٥٠٥٨، ومسلم رقم ١٠٦٤ (٢/ ٧٤١).

فهذه الأدلة تفيد إضافة فعل للعبد فعلًا مؤثرًا حقيقة .

* سادسًا : لا يمنع أن يكون فعل العبد خلقٌ لله وتحت إرادته ومشيئته وأن يكون للعبد فيه قدرة وإرادة مؤثرة ، وذلك أنَّ الفعل تارة يراد به (نفس الفعل وتارة يراد به مسمى المصدر . فيقول فعلت هذا أفعله فعلًا وعملتُ هذا أعمله عملًا ؛ فإذا أريد بالعمل نفس الفعل الذي هو مسمى المصدر كصلاة الإنسان وصيامه ونحو ذلك فالعمل هنا هو المعمول ، وقد اتحد هنا مسمى المصدر والفعل ؛ وإذا أريد بذلك ما يحصل بعمله كنساجة الثوب وبناء الدار ونحو ذلك فالعمل هنا غير المعمول قال تعالى : ﴿يَعْمَلُونَ لَهُۥ مَا يَشَآءُ مِن مَّحَٰرِيبَ وَتَمَٰثِيلَ وَجِفَانٍ كَٱلْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَٰتٍ﴾ [سبأ : ١٣] ، فجعل هذه المصنوعات معمولة للجن . ومن هذا الباب قوله تعالى : ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات : ٩٦] فإنه في أصح القولين ﴿وَمَا﴾ بمعنى الذي ، والمراد به : ما تنحتونه من الأصنام كما قال تعالى : ﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾ [الصافات : ٩٥] ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات : ٩٦] أي والله خلقكم وخلق الأصنام التي تنحتونها)(١) .

* سابعًا : استدلال اللقاني بالدليل العقلي في نفي أن تكون قدرة العبد موجدة للفعل وإلا للزم أن يكون عالمًا بتفاصيلها . راجعٌ إلى أنَّ التأثير عند اللقاني هو الانفراد بشيء من الاختراع والإيجاد ، ولا شك أنَّ هذا معنى باطلٌ .

أمَّا إذا أردنا بالتأثير أنَّ (خروج الفعل من العدم إلى الوجود كان بتوسط القدرة المحدثة . بمعنى أن القدرة المخلوقة هي سبب وواسطة في خلق

(١) مجموع الفتاوى (٨/ ١٢١) ، موقف ابن تيمية من الأشاعرة (٣/ ١٣٤١) .

الله ﷻ الفعل بهذه القدرة. كما خلق النبات بالماء وكما خلق الغيث بالسحاب. وكما خلق جميع المسببات والمخلوقات بوسائط وأسباب فهذا حق، وهذا شأن جميع الأسباب والمسببات. وليس إضافة التأثير بهذا التفسير إلى قدرة العبد شركًا وإلا فيكون إثبات جميع الأسباب شركًا. وقد قال الحكيم الخبير ﴿فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ [الأعراف: ٥٧] ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ حَدَآئِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ﴾ [النمل: ٦٠])(١).

* ثامنًا: أنَّ بعض الأشاعرة أقرَّ ببطلان أن يكون الكسب عند الأشاعرة فيه إثباتُ قدرة للعبد. وأقرَّ بأنَّ مآله هو القول بالجبر، بل ألزَمَ أبو المعالي بأنه تكذيب لما جاء في الشرائع وما دعت إليه الرسل.

يقول أبو المعالي الجويني -كما نقله الشهرستاني-: (ثم إن إمام الحرمين أبا المعالي الجويني تخطى عن هذا البيان قليلا فقال: أما نفي هذه القدرة والاستطاعة فمما يأباه العقل والحس، وأما إثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهو كنفي القدرة أصلا)(٢).

ويقول في العقيدة النظامية -وهي من أواخر كتبه- والتي نقض فيها ما قرَّره في الإرشاد في مسألة أفعال العباد ما نصُّه: (قد تقرر عند كل من أحاط بعقله، مرقى عن مراتب التقليد في قواعد التوحيد أن الرب ﷻ مطالب عباده بأعمالهم في حياتهم..، وتبين بالنصوص التي لا تتعرض للتأويلات أنه أقدرهم على الوفاء بما طالبهم به ومكنهم من التواصل إلى امتثال الأمر، والانكفاف عن مواقع الزجر ولو ذهبت أتلو الآي المتضمنة لهذه المعاني

---

(١) مجموع الفتاوى (٨/ ٣٨٩-٣٩٠).

(٢) الملل والنحل (١/ ٩٨).

لطال المرام، . . فمن أحاط بذلك كله ثم استراب في أن أفعال العباد واقعة على حسب إيثارهم واختيارهم واقتدارهم فهو مصاب في عقله ، أو مستقر على تقليده ، مصمم على جهله ، ففي المصير إلى أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله قطع طلبات الشرائع والتكذيب بما جاء به المرسلون . .)[١] .

واللقاني أشار إلى أنَّ الكسب أمر غامض ثم قال: (فنُسمِّي أثر القدرة الحادثة كسبًا وإن لم نعرف حقيقته) .

والتاج عبد الوهاب بن علي السبكي اعترف بأنَّ الكسب أمرٌ صعب في نونيته، حينما قال:

وكـذاك كـسـب الأشـعـري وإنَّـه　　صـعـبٌ ولـكـن قـام بـالـبـرهـان

لكنه عاد في شرح هذا البيت وألزم من لم يقل بالكسب أن يكون إمَّا معتزليًا أو جبريًا ، حتى وصف رأي الغزالي بأنَّه دنا كل الدنو من الاعتزال[٢] .

---

(١) العقيدة النظامية (ص٤٢-٤٣).

علق محمد زاهد الكوثري على هذا النص لأبي المعالي بقوله :

(لقي كلام إمام الحرمين هنا بعض عنتٍ من بعض تلامذته جريًا على التقليد الأعمى، لكن أيده كثير من المحققين، وعدوا هذا القول بالصواب، وتحقيق مذهب الأشعري نفسه، حتى ألف العلامة أحمد بن محمد المقدسي الدجاني كتابًا في مناصرته وسماه: الانتصار لإمام الحرمين فيما شنع به عليه بعض النظار).

لكنه رجع بعد وصرف تشنيع أبي المعالي إلى الجبرية الصرحاء نفاة قدرة العبد مطلقًا كالجهمية وأذيالهم، مخرجًا الأشاعرة من هذا التشنيع حيث قال: (ولا يتوجه ذلك التشنيع الصريح إلا إلى الجبرية الصرحاء نفاة قدرة العبد مطلقًا كالجهمية وأذيالهم، وأمَّا جعل صرف القدرة أو الإرادة إلى العبد، أو جعل تأثير قدرة العبد في وصف الفعل دون أصله، أو في الأصل بمعاونة قدرة الله على آراء رجال من المتكلمين فلا يشملها التشنيع المذكور).انظر التعليق في حواشي (ص ٤٣-٤٤) من الكتاب.

وهذا من تعصُّب الكوثري للأشاعرة حتى في تراجعات أئمتهم وسلوكهم طريق الحق واتباع النصوص.

(٢) طبقات الشافعية الكبرى (٣/ ٣٨٥-٣٨٦).

هذا مُجمل ما يمكن قوله في نقد مذهب اللقاني والأشاعرة في مسألة الكسب على ضوء تعريفهم له وبيان حقيقته من عدمه.

* تنبيه للبيجوري: على بيت اللقاني في هذه المسألة:

وعندنا للعبد كسبٌ كُلِّفا ... به ولكن لا يُؤثر فاعرفا

نبّه البيجوري على أنَّ اللقاني أصلح عجز البيت في نسخته المصححة من قوله: (به ولكن لا يؤثر فاعرفا) إلى (ولم يكن مؤثرًا فلتعرفا).

ووجه ذلك أنّه لا محل للاستدراك؛ لأنَّ الاستدراك يُساق إلى دفع ما يُتوهم ثبوته، أو لإثبات ما يُتوهم نفيه، ولا يوجد في صدر البيت ما يُتوهم فيه إثبات التأثير بقوله الكسب، فلم يحسن الاستدراك. ثم ختم ذلك بقوله: (وبالجملة فليس للعبد تأثير ما، فهو مجبورٌ باطنًا مختارٌ ظاهرًا)[1].

المسلك الثاني: مناقشة بعض المسائل التي أوردها اللقاني بعد بيانه وتعريفه للكسب

* المسألة الأولى: مسألة التوليد (التولُّد) وهي كما عرفها اللقاني: أن يوجب فعلٌ لفاعله فعلًا آخر، كحركة اليد لحركة المفتاح.

واللقاني كالأشاعرة في نفي تأثير العبد في التولد، وهذا من باب الأولى،

= لا يُنكر كلام السبكي هذا عن الغزالي إذا ما عرفنا أنَّ الكوثري الماتريدي الذي قال بقول الأشاعرة في هذه المسألة أصبح يقول بقول المعتزلة في آخر حياته، حيث يقول صديقه الشيخ مصطفى صبري -شيخ الدولة العثمانية- عنه: (والآن أجده قدريًا صريحًا، وقد سمعته يقول: إنَّ مذهب المعتزلة القدرية الذي انقرض رجاله ما زال يعيش في هذه المسألة تحت اسم الماتريدية، وفي بعض البلاد باسم الشيعة الإمامية، فكنت أفهم منه أنه يفضل ما في الاعتزال من التفويض الخالص على اضطراب الماتريديين وأشباههم..).

ومصطفى صبري نفسه كان ماتريديًا ثم أصبح أشعريًا في هذه المسألة كما صرَّح بذلك في كتابه موقف البشر (ص ٩٣).

(١) تحفة المريد (ص١٥٠-١٥١).

فإذا نفى الأشاعرة قدرة تأثير العبد في الفعل فنفي ما تولّد عنه من باب أولى. واللقاني صرح بذلك في قوله: (وفهم من نفي تأثير العبد فيما باشره من الأفعال أنه لا توليد بالطريق الأحرى..)[1].

فإذا كان لا تأثير للعبد على الفعل الذي باشره، فمن باب أولى ألا تأثير له على ما تولد من ذلك الفعل، ولا شك أنَّ هذا باطل، ووجه بطلانه راجعٌ إلى معنى التأثير.

فإن أريد بالتأثير الانفراد بالاختراع والابتداع، فليس الفعل هو المولّد للفعل الآخر، ولا العبد مولّد للفعل الأول.

وإن أريد بالتأثير خروج الفعل الثاني من العدم بتوسُّط الفعل الأول، كتوسُّط القدرة المحدثة في وجود الفعل الأول، فهذا حق لا ريب فيه، كقوله ﷺ: «إنَّ أطيب ما أكل الرجل من كسبه وولده من كسبه»[2]، فالولد من أثر الجماع، ونُسبَ إلى الفاعل الأساسي وهو الأب وليس الجماع.

وقد تمَّت مناقشته في الوجه السابع من أوجه نقد مسألة الكسب وقدرة العبد على الفعل.

* المسألة الثانية: خطأ اللقاني في جعل الاستطاعة مقارنة للفعل لا تسبقه:

وكان الأولى باللقاني أن يذكر هذه المسألة في أول شرح الأبيات لأن

---

(١) هداية المريد (ل ٧٧ب).

(٢) أخرجه أحمد في المسند (٤٠/ ٣٤)، وأبوداود في سننه رقم ٣٥٣٠، والترمذي في السنن رقم ١٣٥٨، النسائي في سننه رقم ٤٤٦١ (٧/ ٢٧٦)، من حديث عائشة وفي الباب عن جابر وعبدالله بن عمرو. والحديث حسنه الترمذي.

القدرة هي الاستطاعة، ومعرفة استطاعة العبد أهي قبل الفعل أم معه أمرٌ مهم في مناقشة هذه المسألة.

واللقاني جعل القدرة الحادثة التي يحصل بها الكسب عبارة عن عرض مقارن للفعل يخلقه الله تعالى عند قصد الفعل، وهذه هي الاستطاعة، ثم جعل الثواب والعقاب مبنيٌّ على هذا القصد، إن قصد الخير حصل له الثواب وإن قصد الشر حصل له العقاب.

ثم صرَّح اللقاني بأنَّ الاستطاعة هي عرضٌ مقارن، فأصبحت هي القدرة الذي في كلامه السابق. لكنه جعل هذه الاستطاعة مع الفعل لا تسبقه، وإلا لزم من ذلك أن يقع الفعل من غير قدرة.

وبالرغم من تجرُّد معنى قدرة العبد في الأصل عند اللقاني والأشاعرة من أي تأثير أو اختيار، إلا أنَّ تفسيرهم الاستطاعة بأنها مقارنة للفعل لا تسبقه ينسجم مع أصلين لدى اللقاني:

الأول: غموض معنى الكسب وعدم وضوح أثر العبد فيه.

الثاني: قول الأشاعرة بأنَّ العرض لا يبقى زمانين.

وعلى ذلك فإذا كانت الاستطاعة قبل الفعل لزم أن يقع الفعل من دون قدرة.

مع أنَّ اللقاني أشار إلى أنَّ الاستطاعة تأتي على معنيين؛ الأول: العرض المقارن للفعل الاختياري، الثاني: سلامة الأسباب والآلات والجوارح[1].

وبالرغم من أنَّ هذا الكلام كله نقله اللقاني من التفتازاني[2] الذي شرح به

---

(١) هداية المريد (ل٧٨أ).

(٢) شرح العقائد النسفية (١٠٢-١٠٥).

كلام أبي المعين النسفي[(١)(٢)]، إلَّا أنَّ اللقاني لم يكن محرِّرًا بين مذهب الماتريدية والأشعرية في هذه المسألة.

ويتضح ذلك بمعرفة الخلاف بين المذاهب في وقوع الاستطاعة:

- المذهب الأول: أنَّ العبد ليس له أي استطاعة، لا قبل الفعل ولا معه، بل له قدرة غير مؤثرة، وتسمى فعلًا مجازًا، وهذا هو قول الجهمية.

- المذهب الثاني: أنَّ العبد له استطاعة قبل الفعل، مكنه الله إياها، وهي قدرة على الفعل وضده. وهذا هو قول المعتزلة ومن وافقهم من القدرية.

- المذهب الثالث: أنَّ العبد له استطاعة مقارنة مع الفعل لا تتقدمه ولا تتأخر عنه، وهي غير موجبة للفعل، وهذا هو قول الأشاعرة.

- المذهب الرابع: التفصيل في ذلك، فللعبد استطاعتان:

١- استطاعة قبل الفعل، وهي بمعنى الصحة والوسع وسلامة الآلات، وهي المصححة للفعل، وهي صالحة للفعل والترك، ومناط الأمر والنهي، ومنها قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧] ولو كانت هذه مقارنة للفعل لما وجب الحج إلا على من فعله، ولم يجب على أحد الحج. وتُسمَّى هذه الاستطاعة الشرعية.

٢- استطاعة مع الفعل، وهي بمعنى القدرة الموجبة لوقوع الفعل وتحققه، وهي مناط القضاء والقدر، وهي الاستطاعة الكونية، ومنها قوله تعالى ﴿مَا كَانُوا۟ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ وَمَا كَانُوا۟ يُبْصِرُونَ﴾ [هود: ٢٠]، وقوله تعالى:

---

(١) ميمون بن محمد بن معتمد النسفي الحنفي، أبو المعين. من أشهر علماء الماتريدية، من كتبه تبصرة الأدلة وبحر الكلام وتمهيد قواعد التوحيد. توفي سنة ٥٠٨هـ الفوائد البهية (ص٢١٦).

(٢) تبصرة الأدلة (٢/ ٥٤١).

﴿ٱلَّذِينَ كَانَتۡ أَعۡيُنُهُمۡ فِي غِطَآءٍ عَن ذِكۡرِي وَكَانُواْ لَا يَسۡتَطِيعُونَ سَمۡعًا﴾ [الكهف: ١٠١] فهم كانوا قادرين على فعل ذلك لو أرادوا، لكن صعوبته على نفوسهم ومشقته جعلتهم لا يستطيعون إرادته، وهذا هو قول أهل السنة وهو مذهب الماتريدية ومحققي المتكلمين والتصوف[١].

وبعد هذا التفصيل في المذاهب، فإنَّ اللقاني لم يُحرِّر المسألة؛ لأنه جعل الاستطاعة مقارنة للفعل ولا تتخلف عنه، ثم قال بما قال السعد في معاني الاستطاعة التي قررها أهل السنة والماتريدية.

فهو ليس إلا مقلِّدٌ للسعد التفتازاني، ولو عرضنا ما ذكره السعد لطال بنا المقام، لا سيِّما وأنَّ اللقاني لم يأت بكل ما أتى به السعد في مناقشة اعتراضات المعتزلة عليهم، لكني أكتفي هنا بما ذكره اللقاني في شرحه:

- قال في بداية كلامه عن الاستطاعة: (وإذا كانت الاستطاعة عرضًا وجب أن تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه وإلا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما يأتي من امتناع بقاء الأعراض).

هنا جعل اللقاني الاستطاعة بمعنى واحد وهو العرض المقارن للفعل، وهذه هي التي عرفها بالقدرة الحادثة - كما أشرتُ سابقًا- عندما قال قبل هذا الكلام (القدرة الحادثة التي ينشأ عنها الكسب عرض مقارن للفعل يخلقه اللَّه ﷻ عند قصد الاكتساب بعد سلامة الآلات والأسباب فإن قصد فعل

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ٢٧٩-٣٠٠)، الفرق بين الفرق (ص٢١١)، الملل والنحل (١/ ٨٥)، الإنصاف (ص٤٦)، الإرشاد (ص٢١٥-٢١٦)، مجموع الفتاوى (٨/ ١٢٩-١٣٠، ٢٩٠-٢٩٢، ٣٧١-٣٧٦، ٤٤١)، منهاج السنة النبوية (١/ ٧-٨، ٣٦٩-٣٧٣)، درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٢٤١)، موقف ابن تيمية من الأشاعرة (٣/ ١٣٣١-١٣٣٣)، مواقف التفتازاني الاعتقادية (ص ١٩٣٧-١٩٣٨).

الخير خلق الله تعالى فيه قدرة على الخير . . .) .

فلما كانت الاستطاعة عنده عرض ؛ وجب أن تقارن الفعل وإلا لتخلف الفعل عن القدرة ؛ لأن الأعراض لا تبقى زمانين ، فلا يخلو إمَّا أن تتخلف عن الفعل أو تقارنه .

ولما ذكر اعتراضات المعتزلة عليهم بأنَّ هذا يلزم منه تكليف العاجز ، نقل اللقاني ما قاله السعد من أن الاستطاعة تشمل معنيين ؛ الأول : العرض المقارن للفعل الاختياري ، الثاني : سلامة الأسباب والآلات والجوارح .

وهذا موافقٌ لتفصيل أهل السنة في أن الاستطاعة لها معنيان ، قبل الفعل ومع الفعل . لكن اللقاني أراد بالاستطاعة المقارنة للفعل هي القدرة الحادثة التي يُسميها الكسب ، والتي تكون موجبة للفعل .

أمَّا الاستطاعة التي يصحُّ بها التكليف فهي تكون قبل الفعل ، وهذا صحيح .

لكن الخلل عنده في جعل سلامة الآلات استطاعة على صحة التكليف فقط ، دون أن يكون الفعل قد حصل بقدرةٍ قبل الفعل[1] ، وعليه يصح قولنا : كلف الإنسان بالصلاة لسلامة آلاته لكن ليس له قدرة على ذلك إلا إذا فعلها .

وهذا لأن القدرة عندهم عرض والعرض لا يبقى زمانين ، حتى لا يقع الفعل بغير قدرة ، وبالرغم من صعوبة فهم مثل هذا وهو وقوع فعل بلا قدرة ومكابرته للحس إلَّا أنَّ كبار الأشاعرة كالغزالي والرازي وبعض الماتريدية كالسمرقندي اعترفوا ببطلان هذا المبدأ ، ومنهم التفتازاني الذي تبعه اللقاني[2] .

---

(١) هداية المريد (ل٧٨أ).

(٢) مواقف التفتازاني الاعتقادية (ص ١٩٥١).

* **المسألة الثالثة: مسألة السببية.**

ومن المسائل المتعلقة في هذا الباب، باب القضاء والقدر وأفعال العباد؛ مسألة السببية وهي: نفي أن تكون الأشياء مؤثرة بطبعها وأن تكون سببًا لمسبباتها.

يقول اللقاني في شرح أبياته في مسألة الكسب الآتية: (عُلم من وجوب انفراده تعالى بالخلق بالاختيار بطلان دعوى أنَّ شيئًا من الأشياء يُؤثر بطبعه أو بقوة فيه، وأنَّ اللّٰه تعالى بحسب جري العادة يخلق ذلك الأثر عنده لا به، كالستر عند اللبس والريِّ عند الشرب والاحتراق عند مماسَّة النار)[1].

والبيجوري ذكر في شرح الأبيات السابقة (فخالق لعبده وما عمل..) أنَّ التلازم بين الأسباب ومسبباتها تلازمٌ عادي، وليس تلازمًا عقليًا، وحكم على من قال بذلك أنه جاهل ربما يَجرُّه جهله إلى الكفر، وذكر أنَّ من قال بخلق اللّٰه لقوةٍ في السكين للقطع ففي كفره قولان والصحيح أنه فاسق[2].

والتلازم العادي هو أن تحدث المسببات عند أسبابها لا بها، فمثلًا: إذا لاقت النار شيئًا قابلًا للاحتراق احترق، فالاحتراق هنا ليس بسبب النار إنما هو من قدرة اللّٰه عند النار.

وسببُ قولهم هذا أمران:

الأول: أنَّ هذا القول يُفضي إلى القول بوجود شريك مع اللّٰه تعالى في التأثير، وقول اللقاني في أن المؤثر هو القدرة القديمة لا القدرة الحادثة تأييد لهذا.

---

(١) هداية المريد (ل٧٧أ).

(٢) تحفة المريد (ص ١٤١).

الثاني: أنَّ التلازم بين الأسباب والمُسببات تلازمٌ عقليٌّ يفضي إلى إنكار النبوات الثابتة بالمعجزات، حيث إن المعجزات ثابتة تتخلَّف عن أسبابها، فيلزم منه إنكار النبوات[1].

والرد على نفي السببية عند اللقاني والأشاعرة فيما يلي:

- أولًا: أنَّ القرآن مليء بربط الأسباب بمُسبباتها كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ۝ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ [الطلاق: ٢ - ٣]، وقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الأحقاف: ١٤]. وغيرها من الأدلة التي تدلُّ على ربط السبب بالمُسبب شرعًا وقدرًا[2].

- ثانيًا: أنَّ إثبات ذلك لا يُفضي إلى جعل شريكٍ مع اللَّه سبحانه؛ لأنَّ أهل السنة حينما قالوا بتأثير قدرة العبد على الفعل، أدخلوا العبد وقدرته تحت قدرة ومشيئة اللَّه تعالى، فعندهم أنَّ السبب والمُسبب مخلوقان لله، فلا يلزمهم هذا الأمر.

- ثالثًا: القول بالتلازم بين الأسباب والمسببات يلزم منه عدم تخلف هذا التلازم، غير صحيح؛ لأنَّ أهل السنة جعلوا الأسباب والمسببات تحت مشيئة اللَّه فلو شاء اللَّه تعالى لأوجد التخلُّف كما في قصة إبراهيم ﷺ[3].

- رابعًا: أنَّ القول بتخلُّف أثر الأسباب يفتح الباب لجحد الصانع وإنكار الحكمة.

يقول ابن تيمية: (ومن قال أن قدرة العبد وغيرها من الأسباب التي خلق

(١) تحفة المريد (ص ٢٤٥)، منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة (١/ ٣٤٤).
(٢) شفاء العليل (٣/ ١٠١٣).
(٣) منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة (١/ ٣٤٤).

الله تعالى بها المخلوقات ليست أسبابًا، أو أن وجودها كعدمها، وليس هناك إلا مجرد اقتران عادي كاقتران الدليل بالمدلول، فقد جحد ما في خلق الله وشرعه من الأسباب والحكم، ولم يجعل في العين قوة تمتاز بها عن الخد تبصر بها، ولا في القلب قوة يمتاز بها عن الرجل يعقل بها، ولا في النار قوة تمتاز بها عن التراب تحرق بها، وهؤلاء ينكرون ما في الأجسام المطبوعة من الطبائع والغرائز.

قال بعض الفضلاء: تكلم قوم من الناس في إبطال الأسباب والقوى والطبائع فأضحكوا العقلاء على عقولهم)[١].

وقال ابن حزم: (ذهبت الأشعرية إلى إنكار الطبائع جملة وقالوا ليس في النار حر ولا في الثلج برد ولا في العالم طبيعة أصلا وقالوا إنما حدث حر النار جملة وبرد الثلج عند الملامسة قالوا ولا في الخمر طبيعة إسكارًا ولا في المني قوة يحدث بها حيوان ولكن الله ﷻ يخلق منه ما شاء وقد كان ممكنًا أن يحدث من مني الرجال جملًا ومن مني الحمار إنسانًا . . .

قال أبو محمد: وهذا المذهب الفاسد حداهم على أن سموا ما تأتي به الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من الآيات المعجزات خرق العادة لأنهم جعلوا امتناع شق القمر وشق البحر وامتناع إحياء الموتى وإخراج ناقة من صخرة وسائر معجزاتهم إنما هي عادات فقط.

قال أبو محمد: معاذ الله من هذا ولو كان ذلك عادته لما كان فيها إعجاز أصلا . . .)[٢].

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل (٥/ ١٥٧).

(٢) الفصل (٥/ ١٠-١٢).

- خامسًا: أن تأثير الأسباب في مسبباتها لها حِكَمٌ عظيمة في وجود الله تعالى وبديع صنعه، وفي بيان حكمته، وحسن انتظام العالَم وغيرها من الفوائد والمنافع الكونية[1].

* * *

(١) الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى، محمد ربيع هادي المدخلي (ص١٩٢). السببية وصلتها بالقدرة الإلهية عند الفلاسفة والمتكلمين في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، عبد الرحمن بن صالح الذيب، (ص ٢٥ وما بعدها)، رسالة علمية غير منشورة، جامعة الملك سعود.

المطلب السادس: الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى

قال اللقاني:

٥٠- فإن يُثبنا فبمحض الفضلِ وإن يعذب فبمحض العدلِ

العرض:

أشار اللقاني عند شرح هذا البيت إلى عدة مسائل منها: مسألة الوجوب على الله ومسألة التحسين والتقبيح، وممَّا ذكره من هذه المسائل مسألة الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى.

وأول شرح هذه الأبيات ذكر مسألة أن الله سبحانه لا يجب عليه شيء، فجائزٌ أن يعاقب المطيع ويثيب العاصي، وقد تقدم الكلام على ذلك في المطلب الرابع: الوعد والوعيد، وسيأتي أيضًا في مسألة الوجوب على الله شيء من هذا.

وما قاله اللقاني في مسألة الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى قوله: (مذهب الأشاعرة أن أفعال الباري تعالى ليست معللة بالأغراض والمصالح. والغرض: ما لأجله يصدر الفعل عن الفاعل. ومذهب الماتريدية امتناع خلو فعله تعالى عن المصلحة.

قال السعد: الحق أن تعليل بعض الأفعال سيما شرعية الأحكام بالحكم والمصالح ظاهر.

وذكر آيات وأحاديث وليس فيه ما يردُّ مذهب الأشاعرة إذ يقولون بالحكمة والمصلحة في نفس الأمر لأنهم يمنعون العبث في أفعاله تعالى، كما يمنعون الغرض، ولذلك كان التعبُّدي من الأحكام ما لم نطلع على حكمته لا ما

لا حكمة له. على أن بعضهم نقل عن الأشاعرة أنهم إنما ينفون وجوب التعليل لا أنهم يحيلونه، كما صرح به ابن عقيل الحنبلي وهو غريب)[1].

والأدلة التي ذكرها السعد منها قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَىْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٧]. ونفى اللقاني أن تكون أدلة السعد نقض لمذهب الأشاعرة.

ووجه اللقاني -بعد ذلك- منع الأشاعرة لأن تكون أفعال الله تعالى معللةً بالأغراض أي نفي العبث عن الله وإلا فالأحكام التعبدية لها حكمة لا تُعرف لا أنَّه لا حكمة له. ثم نقل وجهًا آخر عند الأشاعرة وهو أنَّ نفي التعليل هو نفي لوجوبه على الله لا أنه مستحيل.

النقد:

عقيدة أهل السنة والجماعة أنَّ اللَّه ﷻ موصوف بالحكمة، والحكيم من أسمائه والحكمة من صفاته، كما قال عن نفسه ﷻ: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [آل عمران: ٦]، واللَّه سبحانه لا يفعل شيئًا إلا لحكمة، وأفعاله سبحانه صادرة عن حكمة بالغة لأجلها فعل، وقد دلَّ كلامه وكلام رسوله ﷺ على هذا، وهذا في مواضع لا تكاد تحصى[2]، وقد أجمع السلف ومن تبعهم على ذلك[3]، وهو الذي دلَّ عليه العقل والفطرة السليمة. ومن هذه الأدلة على سبيل الإجمال والاختصار:

---

(١) هداية المريد (ل٨٠أ).

(٢) شفاء العليل (٣/ ١٠٢٥-١٠٨٥).

(٣) مجموع الفتاوى (٨/ ٤٨٥)، الصفدية (٢/ ٣٣١)، منهاج السنة النبوية (٣/ ٩٨).

١- قوله ﷻ: ﴿وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّنَ ٱلْأَنۢبَآءِ مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ ۝ حِكْمَةٌۢ بَٰلِغَةٌ ۖ فَمَا تُغْنِ ٱلنُّذُرُ﴾ [القمر: ٤-٥] وهذا تصريحٌ بالحكمة، ومنها قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥] ففيه بيان الحكمة من إنزال الكتاب، ومنها قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣].

٢- ومن الأحاديث مارواه الحاكم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الله ليبتلي عبده بالسقم حتى يكفر ذلك عنه كل ذنب»[1].

وقول اللقاني: (مذهب الأشاعرة أن أفعال الباري تعالى ليست معللة بالأغراض والمصالح)، صريح في اعتماده قول الأشاعرة في هذه المسألة التي اشتهروا بها وهي نفي الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى[2][3].

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك (١/ ٤٩٨)، والطبراني في المعجم الكبير رقم ١٥٤٨ (٢/ ١٢٩)، البيهقي في شعب الإيمان (٧/ ١٦٦)، من حديث أبي هريرة وجاء عن جبير بن مطعم، وصححه الألباني في الصحيحة رقم٣٣٩٣ (٩/ ١٧٩).

(٢) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (ص ٢٠٥)، الأربعين في أصول الدين (ص٢٤٩-٢٥١)، نهاية الإقدام (ص ٢٩٧)، غاية المرام (٢٢٤) وما بعدها.

(٣) المذاهب في إثبات الحكمة لله تعالى في أفعاله أو نفيها على ما يلي:

١- نفاة الحكمة: وهم على قولين:

القول الأول: إنَّ الله تعالى خلق المخلوقات وأمر المأمورات لا لعلة ولا لحكمة ولا لباعث أو داعٍ، بل فعل ذلك بمحض المشيئة والإرادة.

وهذا هو مذهب الجهمية والأشاعرة، ومن وافقهم كالظاهرية وبعض الفقهاء.

القول الثاني: قول الفلاسفة الذين يرون أنَّ الخالق ليس مختارًا بل تصدر عنه الأمور على سبيل الإيجاب فضلًا أن يكون ما صدر عنه صدر لحكمة أو علة.

٢- المثبتون للحكمة: وهم على أقوال:

=

ويمكن إرجاع أسباب هذا القول عند اللقاني والأشاعرة إلى عدة أمور :

١- أنَّ هذا يتوافق مع أصلهم في مسألة التحسين والتقبيح .

٢- أنَّ هذا ردٌّ على المعتزلة القائلين بالإيجاب على الله تعالى .

=القول الأول: قول أهل السنة والجماعة من السلف الصالح ومن تبعهم: أنَّ الله تعالى حكيمٌ له حكمة ورحمة في كل ما خلق، وهذه الحكمة تعود على الله تعالى بأنه يُحبها ويرضاها، وتعود على العباد بالنفع.
القول الثاني: قول الماتريدية وهو أنَّ أفعال الله تترتب عليها الحكمة على سبيل اللزوم وعدم الانفكاك تفضلًا منه سبحانه لا وجوبًا. وقد أوضح بعض الماتريدية وهو صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخاري (ت ٧٤٧هـ) أحد أئمة الماتريدية أنَّ أفعاله معلَّلةٌ بمصالح العباد لأنه منزهٌ أن تعود إليه.
والكلابية يقولون بهذا القول لكنهم يقولون بأنها تعود إليه تعالى لكنها حكمة أزلية لا تتجدد أفرادها، فتكون العلة الغائية عندهم أزلية.
والمعتزلة يقولون بهذا، وهو: أنَّ الله تعالى فعل المفعولات وخلق المخلوقات لحكمة محمودة مخلوقة تعود على العباد ولا تعود على الرب.
والفرق بين مذهب السلف ومذهب الماتريدية:
مذهب السلف يُثبت الحكمة والعلة في أفعال الله تعالى ويعود بها إلى الله تعالى من ناحية أنَّ الله تعالى يُحبها ويرضاها، فعودة هذه الحكمة هي إلى صفاته سبحانه أي أنه يفعل أفعالًا تصدر عن هذه الصفات، كحبه للمؤمنين فينصرهم، وبغضه للكافرين فيهلكهم، ويحرم الفواحش لغيرته تعالى وحبه الخير وهكذا، وإلى عباده من ناحية أن هذه المأمورات والمخلوقات نعمة ومصلحة لهم.
ومذهب الماتريدية يعود بالحكمة إلى العباد فقط، ويُنزهون الله تعالى عنها بناء على قولهم في عدم قيام الصفات الاختيارية به تعالى.
والفرق بين مذهب السلف ومذهب المعتزلة:
مذهب السلف يرى أنَّ الحكمة صفة لله وأفعاله من حكمته في خلقه مما يحب ويرضى، والمعتزلة يرون أنها مخلوقة من مخلوقات الله منفصلة عنه تعود إلى عباده، ويوجبون على الله في ذلك فعل الصلاح.
مجموع الفتاوى (٨/ ٣٥-٣٦) (٨/ ٨٤-١٥٣) (٨/ ٣٦، ١٤٥) (٨/ ٨٩)، نظم الفرائد مطبوع ضمن المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية (ص٢٠٨-٢١٠) ، وانظر حاشية الكلنبوي على شرح الجلال الدواني على العضدية (٢/ ٢٠٨)، المغني (٦/ ٤٨) (١١/ ٩٢-٩٣)، طريق الهجرتين (ص ١٣٢-١٣٣) كتاب التوحيد (ص٤٧)، التمهيد في قواعد التوحيد (ص١٨٨) اقتضاء الصراط المستقيم (ص ٤٠٩-٤١٠).

٣- أنَّ العلة تقتضي عندهم أنه مستكملٌ بها ناقصٌ بدونها.

٤- أنَّ ذلك يستلزم التسلسل، فإنه إذا فعل لعلة، فتلك العلة تفتقر إلى علة، وهكذا إلى غير نهاية[١].

- تعريف الغرض والعلة: ما لأجله يصدر الفعل عن الفاعل، وهذا تعريف اللقاني[٢]. ما لأجله وجد الشيء، أو ما لأجله يفعل الفاعل[٣]. وهي ما يُسمِّيها الفلاسفة العلة الغائية[٤].

- تعريف الحكمة: من الإحكام وهو الإتقان والذي يحكم الأشياء ويتقنها[٥].

وهذه المعاني تفيد أنَّ الموصوف بالحكمة هو من يفعل الأمر بوضعها في مواضعها الصحيحة ويراعي المصالح والغايات وتعلل أفعاله بهذه المقاصد[٦]. ومنهم من يفسرها بالعلم كالغزالي[٧] ومنهم من يفسرها بالغايات الحميدة كمحمد عبده[٨][٩].

---

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (ص ٢٠٥)، الأربعين في أصول الدين (ص٢٤٩)، غاية المرام (٢٢٦)، شرح الأصفهانية (ص ٣٦٣)، وانظر شفاء العليل (١/ ١٠٨٩وما بعدها).

(٢) شرح مطالع الأنظار على طوالع الأنوار (ص١٩٧).

(٣) التعريفات (ص١٣٤)، الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى عند أهل السنة والجماعة عرض ودراسة، الشهري (١/ ١١).

(٤) الإشارات والتنبيهات لابن سينا(٣/ ٣٠-٣٣).

(٥) النهاية في غريب الحديث لابن الأثير (١/ ٤١٧).

(٦) الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى، الشهري (١/ ٦).

(٧) الاقتصاد (ص١٧١).

(٨) محمد عبده بن حسن خير الله من آل تركماني، مفتي الديار المصرية، سافر إلى فرنسا، وأنشأ مع صديقه وأستاذه جمال الدين الأفغاني جريدة العروة الوثقى -وهو والأفغاني من أصحاب المدرسة العقلانية-. ولد سنة ١٢٦٦هـ وتوفي سنة ١٣٢٣هـ. انظر الأعلام (٦/ ٢٥٢).

(٩) رسالة التوحيد (ص٥٠).

والحكمة بالنسبة لأفعال الله تعالى هي: صفة قائمة به تعالى تتضمن الغايات الحميدة في خلقه وأمره، التي فعلها الله ﷻ بعلمه وعدله وإرادته[١].

والحجة التي بنى عليها اللقاني في هذه المسألة هي: أنَّ القول بتعليل أفعال الله تعالى عبث، والله منزه عن العبث، كما أنَّه منزَّهٌ عن الغرض، ولم يفصِّل أكثر من ذلك كما فصَّل الأشاعرة[٢]، فهنا يحسنُ الإجمال في الرد كما أجمل اللقاني في دليل مذهبه.

فيتوجَّه نقد برهان الدين اللقاني والأشاعرة في قولهم بأنَّ أفعال الله ﷻ ليست معلَّلة بالحكم والمصالح من خلال ما يلي:

* أولًا: سبق ذكر النصوص الشرعية التي تدل على إثبات الحكمة والتعليل بأفعال الله تعالى وذلك إمَّا بلام التعليل كقوله ﷻ: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥] ففيه بيان الحكمة من إنزال الكتاب، أو التصريح بلعل كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣].

* ثانيًا: لقد دلَّ العقل أنَّ من فعل فعلًا بلا حكمة، فهو أولى بالنقص ممن فعل لحكمة[٣]. فمن صفات الكمال أن يفعل الفاعل لحكمة، والله تعالى أحق بالكمال.

---

(١) مدارج السالكين (٢/ ٤٨١)، الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى، الشهري (١/ ٨).

(٢) انظر الحجج التي ذكرها الرازي في الأربعين (ص ٢٤٩-٢٥١)، والشهرستاني في نهاية الإقدام (ص٤٠٢)، وانظر شرح الأصفهانية (ص ٣٥٤-٣٧٩)، وشفاء العليل (٣/ ١٠٨٩ وما بعدها)، والحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى، للمدخلي (ص٤٦ وما بعدها).

(٣) مجموع الفتاوى (٨/ ١٤٦)

* ثالثًا: كل محذور يتوهم اللقاني والأشاعرة أن يقع عند قولنا: إنَّ اللَّه يفعل لحكمة، إلا والمحاذير التي تلزم بقولكم: إنه يفعل لا لحكمة أعظم وأعظم[1].

فخلقه العظيم للسماوات والأرض لحكمة ينفي أن يكون هذا الخلق العظيم عبث، فاعتقاد أنه خلقها لا لحكمة يفتح الباب للعبث في إيجاد السماوات والأمور العظيمة، كما قال: ﷻ: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿٣٨﴾ مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الدخان: ٣٨ - ٣٩].

* رابعًا: أنَّ هذا القول يلزم منه لوازمَ باطلة وأصولًا فاسدة منها: إنكار السنن الإلهية كنصرة المؤمنين، وهلاك الكافرين، وكذلك إنكار إرسال الرسل وبعث الآيات والمعجزات.

ومنها: جواز أنَّ يُخلِّد اللَّه تعالى في النار أولياءه، ومنه جواز التكليف بما لا يُطاق. كيف وقد شابهوا الفلاسفة في هذه المسألة الباطلة. كيف وقد جعل السنوسي من أصول الكفر: القول بإسناد الكائنات إلى اللَّه تعالى على سبيل التعليل[2].

يقول ابن قيم الجوزية: (ومن أعجب العجب أن تسمح نفسٌ بإنكار الحكم والعلل الغائية والمصالح التي تضمنتها هذه الشريعة الكاملة؛ التي هي من أدلّ الدلائل على صدق من جاء بها وأنه رسول اللَّه حقًا، ولو لم يأت بمعجزة سواها لكانت كافية شافية. فإن ما تضمنته من الحكم والمصالح

(١) شرح الأصفهانية (ص ٣٥٣).
(٢) شرح الصاوي (ص ٢٤٩).

والغايات الحميدة والعواقب السديدة شاهدة بأن الذي شرعها وأنزلها أحكم الحاكمين وأرحم الراحمين، وشهود ذلك في تضاعيفها ومضمونها كشهود الحكم والمصالح والمنافع في المخلوقات العلوية والسفلية وما بينهما من الحيوان والنبات والعناصر والآثار التي بها انتظام مصالح المعاش، فكيف يرضى أحد لنفسه إنكار ذلك وجحده)[1].

* خامسًا: أنَّ الحكمة موجودة ظاهرة في الأوامر والنواهي، وكذلك المخلوقات وكيفية تركيبها وإيجادها، ومنه يدرك الإنسان أن الخالق لها وهو الله ﷻ ما يخلق إلا لحكمة بالغة.

* سادسًا: اللقاني والأشاعرة في نفيهم للحكمة عن أفعال الله تعالى وفي نفيهم للعبث عنه تعالى تناقضوا، فمن نفى الحكمة عن أفعال الله فقد أثبت له العبث، تعالى الله عن ذلك. والله ﷻ يقول ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا﴾ [المؤمنون: ١١٥]، وقال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ۝٣٨ مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الدخان: ٣٨ - ٣٩].

فهنا نفى العبث واللعب عنه تعالى وأثبت الحكمة والتعليل لفعله. وهذا ظاهر في تناقض من نفى عن الله تعالى الأمرين.

* سابعًا: تناقض اللقاني مرةً أخرى حين أثبت أنها حكمة للتعبدي ونفى اطلاعنا عليها، وهذا تناقض؛ لأننا حينما نثبت الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى ليس مقصودنا هو اطلاعنا عليها أو علم المخلوقات بها، وإنما أثبتناها له تعالى لأنه صفة لله تعالى في فعله وأمره.

* * *

(١) شفاء العليل (٣/ ١٠٨١).

المطلب السابع: مسألة الوجوب على الله تعالى

قال اللقاني:

٥١- وقولهم إنَّ الصلاح واجب عليه، زورٌ ما عليه واجب
٥٢-ألم يرو إيلامَهُ الأطفالا وشبهها فحاذر المِحالا
٥٣- وجائزٌ عليه خلق الشَّرِّ والخيرِ كالإسلامِ جَهْلِ الكُفرِ[١]

العرض:

ذكر اللقاني هذه المسألة وهي: أنَّ الله تعالى لا يجب عليه شيء في هذا البيت ردًّا على المعتزلة الذين يقولون بوجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى[٢]، وإبطالًا لذلك بأنَّه ﷻ لا يجب عليه شيء.

والمعتزلة يقولون: بوجوب الصلاح على الله تعالى، والصلاح ما قابل الفساد، فيقولون إذا كان هناك أمران أحدهما صالح والآخر فاسد وجب على الله تعالى فعل الصالح.

ويقولون بوجوب الأصلح على الله تعالى، والمراد بالأصلح ما قابل الصالح؛ كأعلى الجنة بأسفلها -هكذا مثلوا-، فيوجبون على الله تعالى أن يفعل الأصلح لعباده[٣].

وذكر اختلاف المعتزلة فيما يجب على الله تعالى فقال معتزلة بغداد إنه

---

(١) سبق الحديث عن هذا البيت في المطلب الأول من المبحث الثاني من التمهيد.

(٢) أول من قال بهذه النظرية من المعتزلة هو النظام (ت ٢٣١هـ). وأنكر القول بالأصلح من المعتزلة ضرار بن عمرو الغطفاني، وحفص الفرد، وبشر بن المعتمر.
انظر الفرق بين الفرق (ص١٣٣-١٣٤)، الفصل (٣/ ١٦٤)، الملل والنحل (١/ ٥٤).

(٣) هداية المريد (ل٨٠ب)، وانظر هذه التعريفات عند الشهرستاني في نهاية الإقدام (ص٤٠٦).

يجب على اللَّه فعل الأصلح لعباده في الدين والدنيا، وقال معتزلة البصرة يجب عليه فعل الأصلح في الدين فقط[١].

ثم ذكر اللقاني أنَّ هذا القول الباطل عند المعتزلة سببه أنه مبنيٌّ على قاعدتين:

١- القول بالتحسين والتقبيح العقليين.

٢- استلزام الأمر للإرادة.

وقد أبطل اللقاني رأي المعتزلة بقوله: (وأشار- أي في النظم- لإثبات مذهب أهل الحق بعد الحكم ببطلان مذهب المعتزلة بقوله: (ما عليه) أي اللَّه تعالى (واجب) أي شيء واجب لا من أصلح ولا من لطف ولا من عوض ولا غير ذلك من فعل أو ترك بل أفعاله سبحانه كلها جائزة بالنظر إلى ذاتها واقعة على وجه الإحسان والفضل، أو على وجه المؤاخذة والعدل، لا يجب عليه سبحانه شيء منها ولا يستحيل، وإلا لانقلب الممكن واجبًا أو مستحيلًا وهو محال، وأيضًا هو سبحانه فاعل بالاختيار لا بالإيجاب والطبيعة فلو وجب عليه فعل أو ترك لما كان مختارًا..)[٢].

ثم أبطل مذهب المعتزلة بأوجهٍ أذكرها على سبيل الاختصار:

١- لو وجب على اللَّه فعل الأصلح لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة، سيما إيلامه الأطفال وابتلاء أهل الإيمان بالمرض ونقص الأموال والأنفس.

---

(١) وذكر الشهرستاني أنَّ الخلاف بينهم هل هو في فعل الصلاح أم فعل الأصلح؟ انظر الملل والنحل (١/ ٤٥)، غاية المرام (ص٢٢٨).

(٢) هداية المريد (ل٨١ب).

٢- يلزم من هذا القول بأنَّ الأصلح للكفار هو الخلود في النار، إذ لو كان الخروج منها أو عدم دخولها أصلح لفعل ذلك.

٣- يلزم من هذا القول أن تكون إماتة الأنبياء والأولياء والصالحين بعد حين وتبقية إبليس وذريته المضلين إلى يوم الدين أصلح لعباده.

٤- يلزم من هذا القول أنَّ من علم اللَّه منه الكفر والعصيان والارتداد بعد الإسلام تكون الإماتة أو سلب العقل أصلح من ذلك ومع هذا لم يفعله[1].

ثم استشهد على إلزام الأشاعرة للمعتزلة بمناظرة أبي الحسن الأشعري لأبي علي الجبائي[2] حينما سأله عن ثلاثة إخوة أحدهم كان مؤمنًا برًا تقيًا، والثاني كان كافرًا فاسقًا شقيًا، والثالث كان صغيرًا، فماتوا، فكيف حالهم؟

فقال الجبائي: أما الزاهد ففي الدرجات، وأما الكافر ففي الدركات، وأما الصغير فمن أهل السلامة، فقال الأشعري: إن أراد الصغير أن يذهب الى درجات الزاهد هل يؤذن له؟ فقال الجبائي: لا؛ لأنه يقال له: إن أخاك إنما وصل إلى هذه الدرجات بسبب طاعاته الكثيرة، وليس لك تلك الطاعات. فقال الأشعرى: فإن قال ذلك الصغير: التقصير ليس مني، فإنك ما أبقيتني ولا أقدرتني على الطاعة، فقال الجبائي: يقول البارى -جل وعلا-: كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت وصرت مستحقًّا للعذاب الأليم، فراعيت مصلحتك، فقال الأشعرى: فلو قال الأخ الكافر: يا إله العالمين،

(١) وانظر في أدلة الأشاعرة: الإرشاد (ص٢٨٩)، نهاية الإقدام (ص٤٠٦-٤١٠)، غاية المرام (ص٢٢٩-٢٣٠)، المواقف (ص٣٢٩-٣٣٠) شرح المقاصد (٤/ ٣٣١).

(٢) محمد بن عبد الوهاب بن سلام أبو علي الجبائي. شيخ المعتزلة وإمامهم، وتنسب إليه الجبائية، وابنه أبو هاشم من كبار المعتزلة أيضًا، وقد خلفه في ذلك. أخذ عن أبي يعقوب الشَّحّام وغيره. ولد سنة ٢٣٥هـ وتوفي سنة ٣٠٣هـ انظر سير أعلام النبلاء (١٤/ ١٨٤).

كما علمتَ حاله فقد علمت حالى، فلِمَ راعيت مصلحته دوني؟ فقال الجبائي للأشعرى: إنك مجنون، فقال: لا، بل وقف حمار الشيخ في العقبة[١].

واللقاني ذكر مسألة التحسين والتقبيح عند المعتزلة في شرحه الأوسط على الجوهرة وفصل القول في رد أدلة المعتزلة[٢]، فمن الحسن أن أذكر الكلام في مسألتي: التحسين والتقبيح، واقتضاء الإرادة المحبة من عدمه، لتعلق هاتين المسألتين في هذا المطلب.

١- مسألة التحسين والتقبيح:

الحسن والقبح للأشياء يطلق ويراد به ثلاثة اعتبارات[٣]، منها:

١- يطلق ويراد به ما يلائم وينافر الطبع، أو ما يكون فيه مصلحة أو مفسدة، كقتل زيد فهو مصلحة لأعدائه مفسدة لأوليائه، فالمصلحة حسنة والمفسدة قبيحة.

٢- كون الشيء صفة كمال أو صفة نقص[٤] كالعلم والجهل فالكمال حسن والنقص قبيح.

وهذان المعنيان لا نزاع فيهما بين الطوائف في أن العقل يستقلُّ بإدراكهما، فهي محل إجماع[٥].

---

(١) انظر وفيات الأعيان لابن خلّكان (٤/ ٢٦٧).

(٢) تلخيص التجريد (ل١٦٣أ).

(٣) انظر تعريفهما لغة في معجم مقاييس اللغة (٢/ ٥٨)، الصحاح (٥/ ٢٠٩٩) (١/ ٣٩٤)، القاموس المحيط (ص٣٠٠ / ١٥٣٥)، تاج العروس (٧/ ٣٥) (١٨/ ١٤٠-١٤٢-١٤٣)، لسان العرب (٢/ ٥٥٢-٥٥٣).

(٤) يرى شيخ الإسلام أنَّ هذا عائدٌ إلى المعنى الأول، مجموع الفتاوى (٨/ ٣١٠).

(٥) شرح تنقيح الفصول (ص٧٦)، مجموع الفتاوى (١١/ ٣٤٧)، مفتاح دار السعادة (٢/ ٤٤)، شرح الكوكب المنير (١/ ٣٠٠/ ٣٠١).

٣- كون الفعل يتعلق به المدح والثواب، أو الذم والعقاب، فما تعلق به المدح والثواب كان حسنًا، وما تعلق به الذم والعقاب كان قبيحًا[١].

وهذا هو الذي وقع فيه الخلاف بين المذاهب[٢] فيما يكون به التحسين والتقبيح على أقوال:

القول الأول: أن حسن الأشياء وقبحها ذاتي، ويمكن إدراكه بالعقل. وهذا هو قول المعتزلة وقال به الكرامية والرافضة والزيدية والخوارج[٣] ونُسب لأبي حنيفة، وهو قول الماتريدية[٤].

القول الثاني: أن حسن الأشياء وقبحها اعتباري ونسبي أي: ليس صفة ذاتية في الشيء، وبهذا يكون العقل غير مدرك لحسن الأشياء وقبحها، وإنما يعرف الحسن والقبح بالشرع، فما أمر به الشرع فهو حسن، وما نهى عنه الشرع فهو قبيح، ويجوز أن يأمر بالشرك فيكون حسنًا وينهى عن الواجبات فتكون قبيحة. وهذا هو قول الأشاعرة[٥]، وقد أشار إليه اللقاني في قوله -ردًا على المعتزلة- في هداية المريد: (بناء على مذهبهم الفاسد من الحسن والقبح

---

(١) الأربعين للرازي (ص٢٤٦)، المحصل (ص ٢٩٣)، المواقف (ص٣٢٣، ٣٢٤)، مجموع الفتاوى (٨/ ٣١٠)، الحكمة والتعليل في أفعال الله للمدخلي (ص٨٢). وبعض الباحثين ذهب إلى أنَّ هذه القسمة أول من عرفت عنه هو الرازي، انظر فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية (ص٥١٥).

(٢) صرَّح بذلك اللقاني في تلخيص التجريد (ل١٦٣أ)، وانظر شرح المقاصد (٢/ ١٤٨-١٤٩)، التحسين والتقبيح العقليان وأثرهما في مسائل أصول الفقه، الشهراني (١/ ٣٠٦).

(٣) المغني(٦/ ٢٦-٣٤)(١٤/ ١٥٣)، شرح الأصول الخمسة(ص٥٦٥)، المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري (١/ ٣٦٣)، الاقتصاد (ص ٨٤)، المنخول(ص٨)، الإحكام (١/ ١١٤).

(٤) الرد على المنطقيين (ص٤٢٠) مفتاح دار السعادة (٢/ ٤٢)، إشارات المرام (ص ٧٥-٧٦، ٧٨).

(٥) الإرشاد (ص ٢٥٨)، المستصفى (١/ ٥٧)، المحصل (ص٢٠٢)، شرح المواقف (٨/ ١٨١-١٨٢)، حاشية الكلنبوي (٢/ ١٨٦)وانظر اختلافهم على هذا الرأي إلى ثلاثة أقوال في التحسين والتقبيح العقليان وأثرهما في مسائل أصول الفقه، الشهراني (١/ ٣٠٩ وما بعدها).

العقليين)[١]، وصرَّح به في تلخيص التجريد: (وحاصله أن قد اشتهر أنَّ الحسن والقبح عندنا شرعيَّان) ثم ناقش أدلة المعتزلة[٢].

القول الثالث: أنَّ العقل يمكنه أن يدرك حسن وقبح كثير من الأشياء لصفاتها الذاتية فيدرك حسن الأشياء وقبحها قبل ورود الشرع، لكن لا يترتب على هذا الإدراك وجوب ولا تحريم، ولا ثواب ولا عقاب، وإنما ذلك متوقف على ورود الشرع، وهذا القول هو قول أهل السنة والجماعة من السلف الصالح[٣]. واختاره كثيرمن المحققين من أهل العلم من المذاهب الأربعة[٤]، ولا شك أنَّ هذا هو القول الصحيح الذي يدلُّ عليه الكتاب والسنة[٥].

٢- مسألة استلزام الإرادة للمحبة:

هذه المسألة من الأهمية ذكرها بمكان لا سيما واللقاني أشار إليها كما سيأتي.

وأذكر الخلاف في هذه المسألة باختصار:

---

(١) هداية المريد (ل٨٢ب).

(٢) تلخيص التجريد (ل١٦٣أ).

(٣) رسالة السجزي إلى أهل زبيد (ص ٩٥، ١٣٩-١٤٠)، درء التعارض (٨/ ١٤، ٤٩٢)، الجواب الصحيح (٣/ ٣١١-٣١٢، ٣١٥)، مجموع الفتاوى (٣/ ١١٤-١١٥) و(٨/ ٣٠٩، ٤٣٤-٤٣٦)، الرد على المنطقيين (٤٢٠)، إغاثة اللهفان (٢/ ١٤٧)، مدارج السالكين (١/ ٢٣٧)، مفتاح دار السعادة (٢/ ٣٩، ٤٤-٤٥، ٥١، ٦٠، ١١٣٩).

(٤) البحر المحيط (١/ ١٤٦)، إيثار الحق على الخلق (ص٣٧٨)، كشف الأسرار (٤/ ٢٣٠)، العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ (ص٢١٧-٢٢١) إرشاد الفحول (ص٩)، وانظر التحسين والتقبيح العقليان وأثرهما في مسائل أصول الفقه، الشهراني (١/ ٤٠٢ وما بعدها).

(٥) درء التعارض (٨/ ٤٩٣).

لمَّا نزَّه المعتزلةُ اللهَ تعالى عن فعل الظلم أو إرادته الظلم، جعلوا الظلم والكفر الحاصل ليس من مقدوراته ولا من مراداته، فنشأ عن هذا قولهم بأنَّ أفعال العباد مخلوقة لهم ليست من مقدورات اللَّه تعالى وخلقه، وأنَّ التحسين والتقبيح يكون بالعقل لا بالشرع.

هذا لأنَّ ما يريده اللَّه تعالى لا بدَّ أن يكون قد رضيَ به واللَّه تعالى لا يرضى بالظلم والكفر والعصيان(١).

والأشاعرة قالوا: بأنَّ اللَّه تعالى رب كل شيء ومليكه وخالقه، منزهٌ عن أن يفعل شيئًا لغرض أو مصلحة، وبالشرع عُرف التحسين والتقبيح لا بالعقل، فقالوا بعد هذا: فهو مريد لوقوع الحوادث خيرها وشرها نفعها وضرها. لكنهم اختلفوا في إطلاق ذلك على اللَّه لما يتوهم أنَّه يحب الكفر والظلم، فبعضهم منع إطلاق ذلك، وبعضهم صرَّح بذلك، فحمل بعضهم المحبة والرضا على الإرادة كالباقلاني، لكن إن تعلقت بنعيم وخير سميت محبة وإرادة، وإن تعلقت بشر سميت سخطًا. وهؤلاء خففوا العبارة عن عبارة المعتزلة، وبعضهم صرَّح بأن اللَّه يحب الكفر لكنه يحبه معاقبًا عليه(٢).

واللقاني لم يصرِّح بأنَّ المحبة تستلزم الإرادة أو الرضا لكنه لخَّص كلام السعد في هذا وهو قوله -وما بين الأقواس للسعد-: «برضاء اللَّه تعالى) أي بإرادته من غير اعتراض، (والقبيح منها) وهو ما يكون متعلَّق الذم في العاجل والعقاب في الآجل، (ليس برضاه) لما عليه من الاعتراض، قال اللَّه تعالى: ولا يرضى لعباده الكفر﴾ [الزمر: ٧]، يعني أن الإرادة والمشيئة والتقدير يتعلق

---

(١) المغني (٦- القسم ٢- ص ٥١-٥٦)، الإنصاف للباقلاني (٤٤-٤٥)، لباب العقول للمكلاتي (ص ٢٨٨).

(٢) الإرشاد (٢٣٧-٢٣٩)، الإنصاف (ص٤٤-٤٥)، مجموع الفتاوى (٦/ ١١٥-١١٦).

بالكل، والرضا والمحبة والأمر لا يتعلق إلا بالحسن دون القبيح)[١].

وفي ردِّه على المعتزلة عند قولهم إنَّ الأمر بما لا يُراد والنهي عمَّا يُراد سفهٌ وعبث؛ قال اللقاني: (ورُدَّ بالمنع -أي كلام المعتزلة السابق- إذ ربما لا يكون غرض الأمر الإتيان بالمأمور به..)[٢]، يفهم منه أنَّ الإرادة هنا غير المحبة والرضى، ثم استشهد بقصة القاضي عبد الجبار الهمداني عندما دخل على الصاحب ابن عباد[٣]، وعنده أبو إسحاق الإسفراييني، فلما رأى الأستاذ قال: سبحان من تنزه عن الفحشاء. فقال الأستاذ فورًا: سبحان من لا يقع في ملكه إلا ما يشاء، فقال القاضي: أيشاء ربنا أن يُعصَى؟ فقال الأستاذ: أيُعْصَى ربنا قهرًا؟ فقال القاضي: أرأيت إن منعني الهدى، وقضى عليَّ بالردى، أحسن إليّ أم أساء؟ فقال الأستاذ: إن منعك ما هو لك فقد أساء، وإن منعك ما هو له فهو يختص برحمته من يشاء[٤].

النقد:

مذهب أهل السنة والجماعة أنَّه ﷻ لا يجب عليه شيء إلا ما أوجبه على نفسه كما قال تعالى: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الروم: ٤٧]، فهو سبحانه الفعال لمايريد، لا رادَّ لقضائه ولا معقِّب لحكمه، يفعل ما يشاء ويختار، ما كان لأحد من عباده الخِيَرَةُ في أمره وقضائه، فضلًا عن أن يوجب أحدٌ من عباده عليه شيء.

(١) شرح العقائد النسفية (ص ١٠٣).

(٢) هداية المريد (ل٨٣أ).

(٣) إسماعيل بن عباد بن العباس. وزير مؤيد الدولة ابن بويه وكذا فخر الدولة، لقب بالصاحب بن عباد لأنه لازم المؤيد من صباه، كان معتزليًا أديبًا شاعرًا. ت سنة ٣٨٥هـ انظر سير أعلام النبلاء (١٦/ ٥١٢).

(٤) انظر القصة في طبقات الشافعية الكبرى (٤/ ٢٦١).

فقول المعتزلة بأنه يجب على الله فعل الصلاح أو الأصلح لا شك في بطلانه، إذ يراد بالإيجاب أحد معنيين:

- يراد به أنه هو الذي أوجب على نفسه ﷻ لا أحد أوجب عليه، فهذا معنى صحيح، فالله ﷻ أوجب على نفسه وحرَّم على نفسه كما قال: ﷻ ﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: ١٢]، وقال: ﷻ: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الروم: ٤٧]، وقوله في الحديث القدسي: «يا عبادي إنِّي حرمتُ الظلم على نفسي وجعلتُهُ بينكم محرَّمًا فلا تظالموا..».

- ويراد به أنَّ العباد يوجبون على الله تعالى ويحرمون عليه، فهذا باطل لم يقل به أحدُ من أهل السنة[1]، (وعدم رؤية العبد لنفسه حقًا على الله لا ينافي ما أوجبه الله على نفسه وجعله حقًّا لعبده) كما جاء في حديث معاذ (أتدري ما حق العباد على الله)[2].

وأمَّا الأوجه التي ذكرها اللقاني في ردِّه على المعتزلة بقولهم في الوجوب على الله فهي أوجه صحيحة[3] تلزم المعتزلة في بطلان قولهم.

لكن اللقاني لم يُفرِّق بين ما يريده الله تعالى كونًا وما يريده قدرًا وشرعًا، من هنا قال اللقاني والأشاعرة إنه يجوز على الله أن يريد الخير أو يريد الشر كما جاء في النظم.

وينتظم الردُّ على اللقاني والأشاعرة في هذه المسألة من خلال مناقشة

(١) منهاج السنة النبوية (١/ ٤٥٢).

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري رقم ٢٨٥٦، ومسلم رقم ٣٠ (١/ ٥٨) واللفظ له.

(٣) انظر هذه الأوجه وزيادة عليها في مفتاح دار السعادة (٢/ ٥٢-٥٥).

المسائل التي ذكرتها وهي التحسين والتقبيح واستلزام الإرادة المحبة على ضوء الأوجه التالية:

* الوجه الأول: أنَّ الإرادة جاءت في القرآن على نوعين: الإرادة الكونية، والإرادة القدرية الشرعية، وبيانهما كما يلي:

- إرادة مرادفة للمشيئة، وهي إرادته الكونية ومشيئته العامة فيما خلقه الله سبحانه وأراده أن يكون مخلوقًا. وهذا شاملٌ لكل ما يقع في هذا الكون من خير وشر.

ومن أدلة هذا النوع قوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥]. وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [هود: ٣٤].

وهذه الإرادة لا تستلزم المحبة والرضا، بمعنى خلْق الله تعالى للكفار والظالمين وأفعالهم لا يحبه الله تعالى ولا يرتضيه لخلقه، وإنَّما خلقه الله تعالى ابتلاءً وامتحانًا[1].

- إرادة شرعية، وهي بمعنى المحبة والرضا، أي يحبها الله لعباده ويرتضيها لهم كقوله تعالى:

﴿وَاللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَن تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا ﴿٢٧﴾ يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ الْإِنسَانُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٧-٢٨].

فهذه هي الإرادة التي تستلزم المحبة والرضا وهي المستلزمة للأمر[2].

---

(١) انظر تفسير قوله تعالى (ليميز الله الخبيث..) تفسير ابن كثير (٤/ ٥٤).

(٢) مجموع الفتاوى (٦/ ١١٥-١١٦) (٨/ ٢٢- ٢٣، ٢٣٠، ٤٤٠، ٤٧٤-٤٧٦) منهاج السنة النبوية (١/ ٣٦٠)، موقف ابن تيمية من الأشاعرة (٣/ ١٣١٨).

وعلى هذا التقسيم يكون المراد من نوعي الإرادة على أربعة أحوال:

١- ما تعلقت به الإرادتان (الكونية والشرعية)، وهو ما وقع في الوجود من الأعمال الصالحة، فالله أراده إرادة دين وشرع، وأراده إرادة كون وقدر.

٢- ما تعلقت به الإرادة الدينية فقط. وهو ما أمر الله به من الأعمال الصالحة فعصى ذلك الأمر الكفار والفجار، فتلك كلها إرادة دين وهو يحبها ويرضاها لو وقعت؛ لكنها لم تقع؛ لأنَّ الله لم يردها كونًا.

٣- ما تعلقت به الإرادة الكونية فقط، وهو ما قدره وشاءه من الحوادث التي لم يأمر بها: كالمعاصي فإنه لم يأمر بها ولم يرضها ولم يحبها لكنها مرادة له كونًا فوقعت.

٤- ما لم تتعلق به هذه الإرادتان، وذلك مما لم يقع من المعاصي كقتل النبي ﷺ وإبادة أهل الإسلام[1].

فيلزم اللقاني والأشاعرة أن يفرقوا بين مايريده الله كونًا وبين ما يريده الله شرعًا ودينًا وهو الذي يرتضيه ويحبه كما دلَّت على ذلك النصوص الشرعية.

* الوجه الثاني: أنَّ هذا القول للقاني والأشاعرة في أنَّ الله تعالى يجوز عليه أن يأمر عباده بأي شيء، مبني على مسألة نفي الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى.

فلما استدلَّ المعتزلة في مسألة الوجوب على الله تعالى بنفي الظلم عن الله واعتبروا أن من الظلم أن يشاء لعبده فعل المعصية ثم يعذبه عليها، ردَّ اللقاني على هذا بقول: (ورُدَّ بالمنع لأنَّه تصرف في خالص ملكه)[2]، وعليه:

(١) مجموع الفتاوى (٨/ ١٨٩)، موقف ابن تيمية من الأشاعرة (٣/ ١٣١٨).

(٢) هداية المريد (ل٨٣أ).

فالظلم على هذا ممتنع لا أنَّه حرَّم الظلم على نفسه كما أخبر في الحديث القدسي، وإنَّما لأنه لا يُتصوَّر وقوعه كالجمع بين الضدين، فتصرُّف الله تعالى في ملكه لا يُعدُّ ظلمًا حتى لو عذَّب المطيعين وأكرم العاصين.

وهذا القول قال به جمهور الأشاعرة كأبي المعالي الجويني وغيره(١).

ولاشك أنَّ هذا القول باطل، إذا الظلم الذي حرمه الله على نفسه، هو ما نفاه عن نفسه تعالى بألا يحمِّل العباد ما لا يعملون، ولا يعذب المطيعين، ويحفظ للمحسن إحسانه ويجزيه به(٢).

وهذا الظلم الذي حرمه الله على نفسه هو ما فسره سلف الأمة من أنه لا يحمل المرء سيئات غيره ولا يعذبه بمالم تكسبه يداه، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الإسراء: ١٥] وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا﴾ [طه: ١١٢](٣).

* الوجه الثالث: أنَّ هذا القول للقاني والأشاعرة مبنيٌّ على فساد معرفة حسن الأشياء وقبحها.

فكون الأشياء لا تعرف حسنها وقبحها إلا بالشرع، ولا تعرف بالعقل، قول غير صحيح، وبيان هذا يظهر بنقض أوجه الاستدلال التي استندَ إليها اللقاني في معارضة قول المعتزلة(٤)، وهي ما يلي(٥):

---

(١) منهاج السنة (١/ ٩٠) (٢/ ٢٣٢)، موقف ابن تيمية من الأشاعرة (٣/ ١٣٢٣).

(٢) ، تأويل مشكل القرآن (ص٤٦٧)، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (١/ ٢٦٤) (٦/ ٢١٠) (٧/ ٢٤٤)، جامع الرسائل (١/ ١٢٤)، فتح الباري (٧/ ٣٤١).

(٣) جامع البيان (١٨/ ٣٧٩).

(٤) وهي أدلة السعد في شرح المقاصد انظر (٢/ ١٤٩ وما بعدها).

(٥) تلخيص التجريد (ل١٦٣أ وما بعدها).

١- استدلاله بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥] على لزوم استحقاق تارك الواجب العذاب قبل ورود الشرع إذا كان التحسين والتقبيح بالعقل.

والجواب: أنَّ الآية لا تنفي حسن الأشياء وقبحها وإنما تنفي وقوع العقوبة قبل بعثة الرسل.

٢- قوله: (لو كان قبح الكذب لذاته لما تخلف عنه في شيء من الصور ضرورة، واللازم باطل فيما إذا تعين الكذب لإنقاذ نبي من الهلاك فإنه يجب قطعًا؛ فيَحسن، وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم أخرى كالقتل والضرب حدا وظلما).

هذا الدليل هو عمدة الأشاعرة، ويذكرونه بأمثلة أخرى كالقتل(١)، وعزا الجويني هذا المسلك للباقلاني. والجواب عن هذا الدليل من عدة أوجه:

الأول: قبح الأشياء وحسنها لذواتها واضح ظاهر، فشرب الماء ظاهر الحسن لذاته، وشرب الخمر ظاهر القبح لذاته، والله تعالى يقول ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

الثاني: قيام الحسن والقبح بالفعل لذاته لا يعني أنَّ ذلك لا ينفك عنها بحال ككونه عرضًا وكون الحركة حركة والسواد لونًا، وإنما يعني بكونه حسنًا أو قبيحًا لذاته أو لصفته أنه في نفسه مَنْشأ للمصلحة والمفسدة وترتيبهما عليه كترتيب المسببات على أسبابها المقتضية لها كترتيب الري على الشرب والشبع على الأكل. . ، فحسن الفعل أو قبحه من جنس كون الدواء الفلاني حسنًا نافعًا أو قبيحًا ضارًا وكذلك الغذاء واللباس والمسكن(٢).

---

(١) تمهيد الأوائل (ص١٤٠-١٤١)، الإرشاد (ص٢٦٦-٢٦٧).

(٢) مفتاح دار السعادة (٢/ ٣٧٥).

الثالث: أنَّ تخلُّف القُبْح عن الكذب لفوات شرطٍ، أو قيام مانعٍ يقتضي مصلحةً راجحةً على الصدق لا تخرجه عن كونه قبيحًا لذاته[١].

٣- قوله: (لو حسن الفعل أو قبح لذاته أو لصفاته وجهاته لم يكن الباري مختارًا في الحكم، واللازم باطل بالإجماع، وجه اللزوم: أنه لا بد في الفعل من حكم، والحكم على خلاف ما هو المعقول؛ قبيح، لا يصح عن الباري بل يتعين عليه الحكم بالمعقول الراجح بحيث لا يصح تركه وفيه نفي للاختيار).

هذا الدليل اعتبره ابن القيم أفسد من الدليل السابق[٢]، وقد بيَّن ذلك من أوجه:

الأول: أنَّ مضمون هذه الشبهة هو: أنَّ اللَّه تعالى لم يشرع السجود له وتعظيمه لحسنه، ولم يحرِّم السجود للصنم وتعظيمه لقبحه تفريقًا بين المتماثلين. وهذا تحكُّمٌ أيضًا في حكم اللَّه تعالى.

الثاني: أنَّ تعلُّق الحكم بالراجح وقع باختياره ﷻ، فكيف لا يكون مختارًا واختياره استلزم تعلُّق الحكم بالراجح؟.

الثالث: أنَّه هذ الشبهة الفاسدة مستلزمة لأحد أمرين:

إمَّا الترجيح بلا مرجِّح، وإمَّا أن لا يكون الباري تعالى مختارًا كما قرَّرتم، وكلاهما باطل.

الرابع: أنها تقتضي أن لا يكون في الوجود قادر مختار إلا من يرجح أحد المتساويين على الآخر بلا مرجح وأما من رجح أحد الجائزين بمرجح فلا يكون مختارًا. وهذا من أبطل الباطل بل القادر المختار لا يرجح أحد

---

(١) المصدر السابق (٢/ ٣٩٥-٣٩٦).

(٢) المصدر السابق (٢/ ٣٩٨).

مقدريه على الآخر إلا بمرجح وهو معلوم بالضرورة.

وبعد هذا يمكن الإجمال في فهم هذه المسألة بكلام بديع لشيخ الإسلام ابن تيمية فهمًا صحيحًا وطرح ما قال به اللقاني والأشاعرة والمعتزلة على حد سواء:

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: (قد ثبت بالخطاب والحكمة الحاصلة من الشرائع ثلاثة أنواع:

أحدها: أن يكون الفعل مشتملًا على مصلحة أو مفسدة ولو لم يرد الشرع بذلك كما يعلم أن العدل مشتمل على مصلحة العالم والظلم مشتمل على فسادهم، فهذا النوع هو حسن وقبيح وقد يعلم بالعقل والشرع قبح ذلك لا أنه أثبت للفعل صفة لم تكن؛ لكن لا يلزم من حصول هذا القبح أن يكون فاعله معاقبًا في الآخرة إذا لم يرد شرع بذلك، وهذا مما غلط فيه غلاة القائلين بالتحسين والتقبيح؛ فإنهم قالوا: إن العباد يعاقبون على أفعالهم القبيحة ولو لم يبعث إليهم رسولا وهذا خلاف النص قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]. . .

النوع الثاني: أن الشارع إذا أمر بشيء صار حسنًا وإذا نهى عن شيء صار قبيحًا واكتسب الفعل صفة الحسن والقبح بخطاب الشارع.

والنوع الثالث: أن يأمر الشارع بشيء ليمتحن العبد هل يطيعه أم يعصيه ولا يكون المراد فعل المأمور به كما أمر إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ بذبح ابنه فلما أسلما وتله للجبين حصل المقصود ففداه بالذبح. وكذلك حديث الأبرص والأقرع والأعمى الذين بعث الله إليهم من يسألهم الصدقة فلما أجاب الأعمى قال الملك: أمسك مالك فإنما ابتليتم؛ فرضي عنك وسخط على

صاحبيك)[١].

فالحكمة منشؤها من نفس الأمر لا من نفس المأمور به وهذا النوع والذي قبله لم يفهمه المعتزلة ؛ وزعمت أن الحسن والقبح لا يكون إلا لما هو متصف بذلك بدون أمر الشارع، والأشعرية ادعوا : أن جميع الشريعة من قسم الامتحان وأن الأفعال ليست لها صفة لا قبل الشرع ولا بالشرع ؛ وأما الحكماء والجمهور فأثبتوا الأقسام الثلاثة وهو الصواب)[٢].

* الوجه الرابع : لمَّا خالف اللقاني والأشاعرة في هذه الأصول في إثبات الحكمة والتعليل لأفعال الله تعالى وخالفوا في إثبات قدرة حقيقة للعبد في أفعاله[٣]، خالفوا فيما سبق، فصار التلازم بين قولهم في الكسب مع قولهم بنفي الحكمة والتعليل ناتجًا طبيعيًا أن يقولوا بنفي التحسين والتقبيح العقليين وأن يجوزوا على الله تعالى كل شيء.

وقد أشار الرازي إلى أن القول بالجبر يلزم منه نفي التحسين والتقبيح العقليين[٤].

* * *

(١) الحديث متفق عليه من حديث أبي هريرة ، البخاري رقم ٣٤٦٤، ومسلم رقم ٢٩٦٤ (٤/ ٢٢٧٥).
(٢) مجموع الفتاوى (٨/ ٤٣٤-٤٣٦).
(٣) معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة (ص٣٣٣-٣٣٤).
(٤) المحصول في علم الأصول (١/ ١٧٤-١٧٥).

المطلب الثامن: القضاء والقدر

قال اللقاني:

٥٤- وواجبٌ إيمانُنا بالقدر ... وبالقضا كما أتى في الخبر

العرض:

ذكر اللقاني هذه المسألة ردًا على المعتزلة، وأشار إلى أنَّ القدرية فرقتان:

- فرقةٌ انقرضت قبل عهد الشافعي وهم نفاة العلم الذين يرون أنَّ اللَّه لم يُقدر الأمور أزلًا ولم يسبق علمه بها.

- الفرقة الثانية هم المعتزلة؛ القائلين بنفي خلق اللَّه تعالى لأفعال عباده، وهم يقرون بعلم اللَّه لها قبل وقوعها(١).

وعرف اللقاني القدر عند الماتريدية والأشاعرة بقوله: (وهو عند الماتريدية: تحديده تعالى أزلًا كلَّ مخلوقٍ بحدِّه الذي يوجد به من حسن وقبح ونفع وضر وما يحويه من زمان ومكان وما يترتب عليه من طاعة وعصيان وثواب وعقاب وغفران.

وعند الأشاعرة: إيجاد اللَّه تعالى الأشياء على قدر مخصوص وتقدير معيَّن في ذواتها وأحوالها طبق ما سبق به العلم القديم).

ثم قال: (والظاهر أنه اختلاف عبارة فهما راجعان إلى قول بعضهم،

---

(١) هداية المريد (ل٨٥ب)، وذكر اللقاني أنَّ هذا البيت فقط للرد على المعتزلة في إنكارهم للقدر، وإلا لزم أن يكون تكرارًا للبيت السابق (فخالق لعبده وما عمل..)، مع العلم أنَّه نص في شرحه له أنه رد على المعتزلة، وكذلك في مسألة الكسب، فلزم التكرار على قوله.

المراد من القدر أنَّ اللَّه تعالى علم مقادير الأشياء وأزمانها قبل إيجادها، ثم أوجد ما سبق في علمه أن يوجد فكل محدث صادر عن علمه وقدرته وإرادته هذا هو المعلوم من الدين)[١].

أمَّا تعريف القضاء فقال: (فهو لغة الحكم، وعرفًا عند الماتريدية الفعل مع زيادة إحكام، . . . وقال بعض الأشعرية القضاء: إرادة اللَّه ﷻ الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه . .)[٢].

ثم قرَّر اللقاني أنَّ الإيمان بالقضاء والقدر واجبٌ شرعًا على كل مكلف، وأنَّ هذا الإيمان يستدعي الرضى بهما.

ثم قال: (لا يقال لو كان الرضى بالقضاء واجبٌ لوجب الرضى بالكفر، واللازم باطل؛ لأنَّ الرضى بالكفر كفر؛ لأنا نقول الكفر مقضيٌّ لا قضاء، والرضى إنما يجب بالقضاء دون المقضي).

كما قرَّر اللقاني أنَّ الاحتجاج بالقدر لا يجوز.

النقد:

دل الكتاب والسنة على الإيمان بالقضاء والقدر قال اللَّه تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩]، وقوله: ﷺ في حديث جبريل ﷺ: «وأن تؤمن بالقدر خيره وشرِّه»[٣]، وقوله: ﷺ: «لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره، وحتى يعلم أنَّ ما أصابه لم يكن ليخطئه، وأنَّ ما أخطأه لم يكن ليصيبه»[٤].

---

(١) هداية المريد (ل٨٥).

(٢) هداية المريد (ل٨٦أ).

(٣) أخرجه مسلم رقم ٨ (١/ ٣٦) من حديث عمربن الخطاب، وحديث سؤال جبريل متفق عليه من حديث أبي هريرة، البخاري رقم ٤٧٧٧، ومسلم ١٠ (١/ ٤٠).

(٤) أخرجه الترمذي رقم ٢١٤٤، وصححه الألباني في الصحيحة ٢٤٣٩.

والقضاء والقدر عند أهل السنة والجماعة له مراتب أربع، وهي[١]:

١- العلم. ٢- الكتابة. ٣- المشيئة. ٤- الخلق والتكوين.

فالمعتزلة والجبرية ضلُّوا في المرتبتين الثالثة والرابعة على حدٍّ سواء كما تبيَّن لك[٢].

واللقاني يذكر في هذا المطلب الردَّ على المعتزلة إجمالًا من خلال تعريف القضاء والقدر وأنَّه يجب على المكلف الإيمان به.

وما قرره اللقاني في القضاء والقدر فيه إثبات للمراتب الأربع، إلا أنَّ إثباته هو والأشاعرة للمرتبة الرابعة وهي الخلق تدخل فيه مسألة الكسب التي هي عندهم فعل غير مؤثر للعبد في فعله، والخلل عنده هو في إثبات خلق اللَّه تعالى لفعل العبد خلقًا غير مؤثر. وقد سبق مناقشة هذه المسألة في المطلب الخامس.

وفي تعريف اللقاني للقضاء والقدر شرعًا بين الأشاعرة والماتريدية فيه سعة من حيث أن القضاء والقدر إذا افترقا حمل أحدهما معنى الآخر، ولا حرج في التفريق بينهما في المعنى من عدمه، وإنما الحرج هو في عدم الإيمان بأحد مراتب القضاء والقدر الأربع إيمانًا كما جاء به النصوص[٣].

---

(١) شفاء العليل (١/ ٣٢٣).

(٢) العقيدة الواسطية (ص٢١)، مجموع الفتاوى (٣/ ١٤١)، مفتاح دار السعادة (٢/ ٩٣)، القضاء والقدر (٣٠١-٣٠٢)، وسطية أهل السنة والجماعة (ص ٤٢٨ وما بعدها).

(٣) تعريف القضاء لغةً يأتي على معانٍ عدة منها: الأمر، والإنهاء، والحكم، والفراغ، والموت، والإعلام، والأداء، ولكلٍ من ذلك دليل.

وتعريف القدر لغة يأتي بمعنى الطاقة والسعة، ويأتي بمعنى التضييق.

وقد استوعب ذلك الشيخ عبد الرحمن المحمود في كتابه القضاء والقدر انظر (ص ٣٣-٣٩)، وانظر القضاء والقدر عند السلف علي بن السيد الوصيفي(٣٦-٤٨). =

يقول الشيخ أحمد بن إبراهيم بن عيسى[1]: (فالقضاء والقدر أمران متلازمان، لا ينفك أحدهما عن الآخر؛ لأنَّ أحدهما بمنزلة الأساس وهو القدر، والآخر بمنزلة البناء وهو القضاء، فمن رام الفصل بينهما فقد رام هدم البناء ونقضه)[2].

ويقول الشيخ محمد بن عثيمين[3]:

(القدر في اللغة بمعنى التقدير قال تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩]، وقال تعالى: ﴿فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ ٱلْقَٰدِرُونَ﴾ [المرسلات: ٢٣]. وأمَّا القضاء فهو في اللغة: الحكم.

= وممَّن فرق أيضًا من الأشاعرة الغزالي كما في كتابه الأربعين في أصول الدين انظر (ص٢٤) وانظر مفردات القرآن (٢/ ٢٤٧- ٢٤٨).

(١) أحمد بن إبراهيم بن حمد بن عيسى. فقيه حنبلي، من سدير من نجد، عرَّفه الكتاني بالعالم السلفي المسند، من كتبه شرحه على نونية ابن القيم، والرد على أحمد دحلان، توفي سنة ١٣٢٩هـ انظر الأعلام (١/ ٨٩).

(٢) توضيح المقاصد وتصحيح القواعد (١/ ٧١). ورجَّح - أيضًا - الشيخ المحمود أنَّه لا فرق بينهما، وأنه لا فائدة من التفريق عند من فرَّق من الأشاعرة وغيرهم، والسبب في ذلك أنَّه قد وقع الاتفاق على أنَّ أحدهما يطلق على الآخر. القضاء والقدر (ص ٤٤). ونقل الشيخ صالح آل الشيخ في شرح الطحاوية أنَّ الفرق بينهما يأتي على أمرين:
أنَّ القدر سابق والقضاء لاحق، لذا يقال للقدر قضاء إذا وقع، وقبل وقوعه لا يُسمَّى قضاء.
أنَّ القدر فيه علم الله وكتابته ومشيئته وخلقه، أمَّا قضاؤه للشيء فهو خلقه ومشيئته.
انظر الوافي في اختصار شرح الطحاوية (ص١٠٠). لكن يردُّ هذا التفريق ما جاء في مسلم (٢٨٨٩) قوله ﷺ في الحديث القدسي (إني إذا قضيت قضاء فإنه لا يرد) وقوله ﷺ: « واجعل كل قضاء قضيته لنا خيرًا) أخرجه ابن ماجه (٣٨٤٦) وصححه الألباني.

(٣) قلتُ: هو الشيخ محمد بن صالح العثيمين. من علماء المملكة العربية السعودية وفقهائها المبرزين، وعضو هيئة كبار العلماء فيها، له مصنفات عديدة في الفقه والعقيدة والأصول واللغة، منها الشرح الممتع على زاد المستقنع، وشرح العقيدة الواسطية، وغيرها. توفي في شوال عام ١٤٢١هـ.

ولهذا نقول: إنَّ القضاء والقدر متباينان إن اجتمعا، ومترادفان إن تفرقا؛ على حد قول العلماء: هما كلمتان؛ إن اجتمعتا افترقتا، وإن افترقتا اجتمعتا.

فإذا قيل: هذا قدر الله؛ فهو شامل للقضاء، أمَّا إذا ذكرا جميعًا، فلكل واحد منهما معنى.

فالتقدير: هو ما قدره الله تعالى في الأزل أن يكون في خلقه.

وأمَّا القضاء: فهو ما قضى به الله ﷻ في خلقه من إيجاد أو إعدام أو تغيير، وعلى هذا يكون التقدير سابقًا)[1].

- الرضى بالقضاء والقدر:

قرَّر اللقاني أنَّ الإيمان بالقضاء والقدر واجبٌ شرعًا على كل مكلف، وأنَّ هذا الإيمان يستدعي الرضى بالقضاء والقدر، وهذا صحيح سليم موافقٌ للنصوص كما قال النبي ﷺ: «وأسألك الرضا بعد القضا..»[2]، وقوله ﷺ: «من سعادة ابن آدم رضاه بما قضى الله له ومن شقاوة ابن آدم تركه استخارة الله ومن شقاوة ابن آدم سخطه بما قضى الله له»[3].

ثم أورد اللقاني شبهة والردَّ عليها وهي قوله: (لا يقال لو كان الرضى بالقضاء واجبًا لوجب الرضى بالكفر، واللازم باطل؛ لأنَّ الرضى بالكفر كفر؛ لأنا نقول الكفر مقضيٌّ لا قضاء، والرضى إنما يجب بالقضاء دون المقضي).

---

(١) شرح العقيدة الواسطية (١/ ١٨٧-١٨٨).

(٢) أخرجه البزار في البحر الزخار (٤/ ٢٢٩-٢٣٠)، وضعفه الألباني في ضعيف الترغيب والترهيب رقم ٣٩٧ (١/ ٢٠٠).

(٣) أخرجه أحمد (١/ ١٦٨) والترمذي رقم ٢١٥١، وضعفه الألباني في الضعيفة رقم ١٩٠٦.

هنا يُقال: المقضيُّ نوعان: ديني كالعبادات وكوني كالمعاصي والمصائب؛ فالديني يجب الرضا به، والكوني منه ما يجب الرضا به كالنعم التي يجب شكرها ومن تمام شكرها الرضا بها، ومنه ما لا يجوز الرضا به كالذنوب والمعاصي، ومنه ما يُستحبُّ الرضا به كالمصائب[1].

- الاحتجاج بالقدر:

قرَّر اللقاني أنَّ الاحتجاج بالقدر لا يجوز، ولا يكون احتجاجه بالقدر سببًا يدفع عنه المؤاخذة.

وهذا تقريرٌ صحيحٌ على العموم، إذ يلزم من الاحتجاج بالقدر لوازم باطلة؛ منها: أن يكون حجة للنَّاس جميعًا فيكون من أخذ ماله وغصب نساءه محقًّا باحتجاجه بالقدر، ومنها: أن ذلك مفضٍ إلى تعطيل الشرائع؛ حيث إنَّ إبليس وكل من كذَّب اللَّه تعالى معذورٍ باحتجاجه بالقدر[2].

ولو استدلَّ أحدٌ على جواز الاحتجاج بالقدر بحديث «فحجَّ آدمُ موسى»، فالجواب عن ذلك ما قاله ابن أبي العز (آدم لم يحتج بالقضاء والقدر على الذنب هذا، وهو كان أعلم بربه وذنبه، بل آحادُ بنيه من المؤمنين لا يحتج بالقدر، فإنه باطل وموسى ﷺ كان أعلم بأبيه وبذنبه من أن يلوم آدم على ذنب قد تاب منه وتاب اللَّه عليه واجتباه وهداه، وإنما وقع اللوم على المصيبة التي أخرجت أولاده من الجنة فاحتج آدم بالقدر على المصيبة لا على الخطيئة فان القدر يحتج به عند المصائب لا عند المعائب وهذا المعنى أحسن ما قيل

---

(١) شفاء العليل (٣/ ١٣٦٤)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٤٩)، الآداب الشرعية (١/ ٢٩-٣٠)، القضاء والقدر للمحمود (ص ٤٤٠).

(٢) منهاج السنة النبوية (١/ ٣٦٢) (٢/ ٢-٤)، تفسير القرآن العظيم (٢/ ٥٦٩)، القضاء والقدر عند السلف (ص١٠٢)، القضاء والقدر للمحمود (ص ٤١٣-٤١٤).

في الحديث)[١].

فالاحتجاج بالقدر عند المصائب جائز؛ على هذا الوجه وهو الأول.

والوجه الثاني- وهو مستفادٌ من هذا الحديث أيضًا - وهو: أنَّ الاحتجاج بالقدر على الذنب ينفع إذ تاب منه، كالذي يُؤنَّب على معصية قد تاب منها[٢].

* * *

(١) شرح العقيدة الطحاوية (١/ ١٣٦).

(٢) ذكر هذا الجواب ابن القيم في شفاء العليل (١/ ٢٠٦) وانظر مجموعة الرسائل والمسائل (١/ ٨٩) رسالة الاحتجاج بالقدر ضمن الفتاوى (٨/ ٢٧٢ وما بعدها)، الكواشف الجلية (ص٥٢٥).

المطلب التاسع: رؤية الله ﷻ

قال اللقاني:

٥٥- ومِنه أن يُنظَر بالأبصار لكن بلا كيفٍ ولا انحصارِ

٥٦- للمؤمنين إذ بجائزٍ عُلِّقتْ هذا وللمُختار دُنيا ثبتَتْ

العرض:

قرَّر اللقاني في هذين البيتين أنَّه من الجائز العقلي رؤية المؤمنين للَّه تعالى بأبصارهم وأنَّ العقلي لو خُلِّيَ[١] لم يحكم بامتناعها ولا وجوبها.

ثم قال في سبب التصريح بهذه المسألة في هذه الأبيات: (والتصريح به تحريرٌ لمحلِّ النِّزاع بين المختلفين فإنَّ أهل السنَّة قاطبةً على تجويزها، والمشبهة على تجويزها في جهة ومكانٍ لاعتقادهم له الجسميَّة وأنَّه لا كالأجسام تعالى اللَّه عن قولهم علوًّا كبيرًا)[٢].

أي أنَّه ﷻ يُرى لكن لا في جهة، فرؤية المؤمنين لربهم عند اللقاني والأشاعرة منفية عن الجهة لأنَّ ذلك من لوازم الأجسام واللَّه منزهٌ عن ذلك، وأورد حجة المعتزلة عليهم في ذلك، كما سيأتي في النقد[٣].

وقوله: (بلا انحصار) أتى بمعنين: ١- بلا حد ولا غاية. ٢- بلا جهة.

---

(١) أي إذا ترك العقل مع ذاته مجرَّدًا عن الأحكام الوهمية والعادية، مواقف التفتازاني (ص ١٨٤٦).

(٢) هداية المريد (ل٨٦ب).

(٣) للأشاعرة أدلة على جواز الرؤية عقلًا منها دليل الوجود وأدلة أخرى انظرها في رؤية اللَّه تعالى وتحقيق الكلام فيها (ص ١٠٣-١٢٥).

وقد استند إليها في مسألة الرؤية من الأشاعرة شيخ المذهب أبو الحسن الأشعري والباقلاني والجويني وجل متقدميهم ومتأخريهم، انظر الإبانة (ص٦٦)، تمهيد الأوائل (ص٣٠١-٣٠٢)، الإرشاد (ص١٧٧-١٧٨)، أصول الدين للبغدادي (ص٩٧)، الاقتصاد في الاعتقاد (ص٩١-٩٢)، محصل=

النقد:

عقيدة أهل السنة والجماعة أنَّ المؤمنين يرون ربهم يوم القيامة رؤية بصرية حقيقة، يرونه عيانًا بأبصارهم كما يرون القمر ليلة البدر من غير إحاطة به ﷻ، وقد دلَّت النصوص على ذلك دلالة صريحة، فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢ - ٢٣]، قال عكرمة: تنظر إلى ربها ﷻ نظرًا. وقوله سبحانه: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦] وقوله تعالى: ﴿لَهُم مَّا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ [ق: ٣٥] وقد جاء تفسير الزيادة بالنظر إلى الله تعالى عن جمعٍ من الصحابة والتابعين[1].

وأمَّا الأحاديث فقد تواترت عن أكثر من عشرين من الصحابة ﷺ[2]، منها قوله ﷺ: «إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر لا تضامُّون في رؤيته..»[3].

والإجماع منعقدٌ في هذه المسألة، حكاه كثيرٌ من أئمة أهل السنة[4]. كما هو منعقدٌ على أنَّ المؤمنين لا يرونه في الدنيا إلا الخلاف الذي حصل بينهم في رؤية النبي ﷺ لربه تعالى كما سيأتي[5].

= أفكار المتقدمين والمتأخرين (ص١٨٩)، أبكار الأفكار (١/ ٤٨٥)، التمهيد للامشي (ص ٨١-٨٢)

(١) الرد على الجهمية للدارمي (ص٣٠٥)، جامع البيان (١٠/ ٢٩، ١١٩) (١٥/ ٦٢)، التصديق بالنظر إلى الله تعالى في الآخرة الآجري (ص٥١-٥٢)، الرؤية للدارقطني (ص ٩٩).

(٢) مجموع الفتاوى (٦/ ٤٦٩) (١٢/ ٥٠٤) حادي الأرواح (ص ٢٣٤)، يقول يحيى بن معين (عندي سبعة عشر حديثًا في الرؤية كلها صحاح).

(٣) متفق عليه من حديث جرير بن عبد الله، البخاري رقم ٥٥٤، ومسلم رقم ٦٣٣ (١/ ٤٣٩).

(٤) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي (٣/ ٥٤٩-٥٦٥)، بيان تلبيس الجهمية(٢/ ٤١٥- ٤٢١)، مجموع الفتاوى (١٦/ ٨٢-٨٩)، حادي الأرواح (ص ٣٦٩-٣٧٩).

(٥) شرح العقيدة الطحاوية (ص٢٢٢).

وما قرَّره اللقاني من إثبات رؤية المؤمنين لربهم، هو إثبات صحيح، وتنصيصه في البيت على أنَّ الرؤية تكون بالأبصار؛ أيضًا تنصيص صحيح ثابت.

لكن اللقاني خالف النصوص الصريحة في تقريره للرؤية أنها تكون بلا جهة، كما خالف في استدلاله بذلك، بل خالف نصَّ كلامه في المتن كما سيأتي.

وإثبات اللقاني رؤية بلا جهة وتصريحه في الشرح أنَّه يُرى لا في جهة ولا مقابلة، لا شك أنَّ هذا في غاية البطلان، فهو يتأتي على قواعد الأشاعرة الباطلة من نفي لوازم الجسمية، ومنها الجهة.

وبيان بطلان قول اللقاني والأشاعرة بأنَّ اللَّه يُرى بلا جهة ولا مقابلة يكون بأمور:

* **الأمر الأول**: صفة العلو التي أثبتها اللَّه لنفسه وأثبتها له رسوله ﷺ والصحابة والتابعون من بعده، وأجمع أئمة الإسلام على إثباتها له تعالى تدلُّ على أنَّه ﷻ في جهة العلو، وهذا صريح القرآن وصريح كلامه ﷺ، وقد فصلتُ القول في إثباتها[1]. ممَّا يدلُّ على أنَّ اللَّه تعالى يُرى في جهة العلو وهي صفة كمالٍ ثابتة له تعالى.

لكن إذا عرفنا - كما مرَّ معنا - أنَّ اللقاني ينفي عن اللَّه العلو، وطريق نفيها هو طريق نفي اللقاني والأشاعرة أن تكون رؤية اللَّه تعالى في جهة[2]، ويكون

---

(١) انظر ص ٢٤٤ من هذه الرسالة.

(٢) ولا شكَّ أن نفي اللقاني للعلو أشدُّ خطرًا وأعظم فريةً على اللَّه من أن ينفي الرؤية، فإنَّه بنفي العلو يكون قد نفى ما استقرَّ في فِطرِ جميع الأمم. انظر التسعينية (٣/ ٩٥٦-٩٥٨).

إثبات رؤية الله تعالى بالنسبة لأهل السنة والجماعة موافقٌ لإثباتهم العلو.

الأمر الثاني: أنَّ النصوص التي دلَّت على الرؤية ومنها الأحاديث التي ذكرها اللقاني، تدلُّ على فساد مذهبه، فهو لم يتمسك بما استدلَّ به، ومن هذه النصوص التي دلَّت على أنَّ الرؤية في جهة ما يلي:

١- في حديث أبي سعيد الخدري ﷺ: قوله: ﷺ لأصحابه عندما سألوه هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال: «هل تضارُّون في رؤية الشمس والقمر إذا كانت صحوًا؟» قلنا: لا، قال: «فإنَّكم لا تضارُّون في رؤية ربكم يومئذ إلَّا كما تضارُّون في رؤيتهما»[1]. وفي لفظ لهما: «لا تضامُّون»، وفي حديث جرير بن عبد الله أنه قال: (كنا جلوسًا عند رسول الله ﷺ إذ نظر إلى القمر ليلة البدر، فقال: «أما إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر..» وفي لفظ «سترون ربكم عيانًا»[2].

وهذا يفيد أن الرؤية في جهة العلو منهم، يدلُّ لذلك ما يلي[3]:

- أنَّ الرؤية في لغتهم لا تُعرف إلا لرؤية ما يكون بجهة منهم؛ لأنه لا يُتصور أن يكون هناك موجود في غير جهة.

- أن النبي ﷺ شبَّه رؤيتهم لله ﷻ برؤيتهم الشمس والقمر، وليس ذلك تشبيهًا للمرئي بالمرئي، وإنَّما تشبيهٌ للرؤية بالرؤية من ناحية الوضوح والظهور، وهذه الرؤية في جهة، فوجب أن تكون رؤيته في جهة، وإلا لكان تشبيه النبي ﷺ غير منطبق.

---

(١) متفق عليه من حديث أبي سعيد الخدري، البخاري رقم ٤٥٨١، ومسلم رقم ١٨٣ (١/ ١٦٧).

(٢) أخرجه البخاري رقم ٧٤٣٥.

(٣) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٤١٠-٤١١) طبعة القاسم.

- أنَّ الضير والضيم المنفيان في الحديث عن الرائي لا يُتصوَّر نفيه مع دعوى أنَّ اللَّه تعالى يرى لا في جهة؛ لأنَّ الحديث بين فيه النبي ﷺ أنه لا يكون هناك ضيم أو ضير على أحدٍ من الناس ولا يمكن أن يُنفى الضيم إلا إذا كانت الرؤية محددة إلى جهة وهي العلو.

٢- حديث أبي موسى الأشعري ﷺ أنَّ النبي ﷺ قال: «جنتان من فضة آنيتهما وما فيهما وجنتان من ذهب آنيتهما وما فيهما وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبر على وجهه في جنة عدن»[1].

جاء التشبيه هنا بنفي الحجاب والحائل عنه ﷺ، مما يعني أنَّ الرؤية في جهة، إذ إثبات اللقاني للرؤية في غير جهة يمنعُ أن يكون بين اللَّه وبين عباده حجاب الذي هو من لوازم الجسم. قال شيخ الإسلام في وجه الشاهد من الحديث: (فأخبر أنه لا يمنعهم من النظر الا ما على وجهه من رداء الكبرياء، ومن يقول إنه يرى لا في جهة؛ عنده ليس المانع إلا كون الرؤية لم تخلق في عينه لا يتصور عنده أن يحجب الرائي شيءٌ منفصلٌ عنه أصلا؛ سواء فُسِّر رداء الكبرياء بصفة من صفات الرب أو بحجاب منفصل عن الرب، فعلى التقديرين لا يتصور عند هؤلاء من ذلك مانعًا من الرؤية..)[2].

الأمر الثالث: أن إثبات رؤية بلا جهة لا يُعقل، إذ لا تكون الرؤية إلا بجهة، وليس في هذا تجسيم أو تشبيه.

الأمر الرابع: أنَّ شيوخ الأشاعرة المتقدمين يُثبتون للَّه تعالى العلو ولا يحفظ عنهم إثبات رؤية بلا جهة، فهل يكون شيوخ الأشاعرة مجسِّمة؟.

---

(١) سبق تخريجه ص ٢٥٩.

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٤١٣) طبعة القاسم، وفيه بقية الكلام على الأحاديث.

الأمر الخامس: لا شكَّ أنَّ اللقاني أقرب إلى الحق من المعتزلة حينما أثبت الرؤية.

لكن الفريةَ على اللَّه تعالى في أن يكون كلامه تعالى وكلام نبيه محمد ﷺ دالَّين على الرؤية وأنَّه يراهُ المؤمنون يوم القيامة، وليسا دالَّين على أنَّ اللَّه في العلو، فهذا أوضح إلزام وأكبر حجة على الأشاعرة في أنَّهم إمَّا أن يلحقوا بقول أهل السنة الذين آمنوا بالكتاب كلِّه فأثبتوا له العلو والرؤية، أو أن يلحقوا بالمعتزلة الذين نفوا الأمرين، ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ [البقرة: ٨٥].

* وأمَّا قول اللقاني في البيت (هذا وللمختار دنيًا ثبتت)، فإنَّ ما رجَّحه اللقاني في أنَّ النبي ﷺ رآى ربه بعيني رأسه، قد اختلف فيه أهل السنة وأئمة الإسلام.

فقد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه ﷺ رآى ربه[1]، وروي عنه أنه قال رآه بفؤاده مرتين، وروى عطاء عنه أنه رآه بقلبه[2].

وإنكار أنَّ النبي ﷺ رآه في الدنيا مشهور عن عائشة رضي الله عنها في حديث مسروق عندما قال لها: (يا أمتاه هل رأى محمد ﷺ ربه فقالت لقد قف شعري مما قلت أين أنت من ثلاث من حدثكهن فقد كذب من حدثك أن محمدًا ﷺ رأى ربه فقد كذب ثم قرأت ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]. .)[3].

---

(١) أخرجه أحمد في المسند (١/ ٢٨٥)، والطبراني في المعجم الكبير رقم ١٠٧٢٧، وضعفه الألباني في ظلال الجنة رقم ٤٣٤ (١/ ١٨٩).

(٢) أخرجه مسلم رقم ١٧٦ (١/ ١٥٨).

(٣) متفق عليه من حديث عائشة، البخاري رقم ٤٨٥٥، ومسلم ١٧٧ (١/ ١٥٩).

وهو المشهور عن ابن مسعود وأبي هريرة - في قول- ﷺ، وهو قول أكثر الفقهاء والمحدثين والمتكلمين، وهو الراجح[1].

* * *

(١) شرح العقيدة الطحاوية (ص ٢٢٢-٢٢٥).

الفصل الثالث: المسائل المتعلقة بالأنبياء والملائكة والصحابة ومن تبعهم

وفيه أحد عشر مبحثًا :

- المبحث الأول : الإيمان بالرسل .
- المبحث الثاني : المسائل المتعلقة بالأنبياء .
- المبحث الثالث: شهادة أن لا إله إلا اللَّه وأنَّ محمدًا رسول اللَّه .
- المبحث الرابع : الرد على الفلاسفة في أنَّ النبوة مكتسبة .
- المبحث الخامس : التفضيل بين الأنبياء والملائكة .
- المبحث السادس: خصائص محمد -عليه الصلاة والسلام- ومعجزاته .
- المبحث السابع : فضل الصحابة وترتيبهم في الفضل .
- المبحث الثامن : فضل التابعين وأتباعهم والأئمة .
- المبحث التاسع : تقليد أحد الأئمة .
- المبحث العاشر : كرامات الأولياء .
- المبحث الحادي عشر : الكرام الكاتبون والحفظة .

* * *

المبحث الأول: الإيمان بالرسل

قال اللقاني:

٥٧- ومنه إرسال جميع الرسل فلا وجوب بل بمحض الفضل

٥٨- لكن بذا إيماننا قد وجبا فدع هوى قومٍ بهم قد لعبا

العرض:

ذكر اللقاني في شرح هذه الأبيات أنَّها بداية مسائل النبوات بعد الفراغ من الكلام على مسائل الإلهيات.

وقوله: (ومنه) مرادٌ منه عطف على الجائز العقلي في مسألة الرؤية وما قبلها من الجائزات على اللّٰه تعالى، فكان من الجائزات على اللّٰه تعالى إرسال الرسل. فقرَّر ما ذهب إليه الأشاعرة من أنَّ إرسال الرسل جائزٌ على اللّٰه تعالى عقلًا، وواجبٌ سمعًا، وذكر أنَّ بعثة الرسل من آدم إلى محمد -عليهم الصلاة والسلام- لطفٌ وتفضُّلٌ منه ﷻ حتى تقوم الحجة عليهم ولكي تنقطع عنهم سائر التعللات، واستدلَّ لذلك بآياتٍ منها قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّآ أَهْلَكْنَٰهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِۦ لَقَالُواْ رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَىٰ﴾ [طه: ١٣٤]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥].

ثم ذكر اللقاني أنَّ إرسال الرسل جاء معاضدًا لما استقلَّ العقل بمعرفته مثل وجود الباري وعلمه وقدرته، ويستفاد الحكم من الرسل فيما لا يستقل

العقل بمعرفته مثل مباحث الكلام والرؤية والمعاد وغيرها"[١].

ورجَّح أنَّ عدد الرسل غير محصورٍ استدلالاً بقوله تعالى: ﴿مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ [غافر: ٧٨]. وأنَّ الواجب هو الإيمان بهم إجمالاً وبمن ذكر منهم تفصيلاً، وكذلك الإيمان بالكتب إجمالاً وبما أنزل الله من الكتب تفصيلاً.

وذكر أولي العزم من الرسل وهم: محمد وإبراهيم وموسى وعيسى ونوح عليهم السلام. كما رجَّح أنَّ الذبيح إسماعيل عليه السلام وليس إسحاق كما هو مذهب المعتزلة.

وعرَّف اللقاني الرسالة بأنَّها (سفارة إنسانٍ حرٌّ ذكرٍ بالغٍ عاقلٍ بين الله تعالى وبين أولي التكليف من خليقته اصطفاه تعالى ليُبلغهم عنه ما أرسله به إليهم..)[٢]. وأراد بقوله: (فلا وجوب بل بمحض الفضل) الرد على الفلاسفة والمعتزلة[٣] القائلين بوجوب إرسال الرسل على الله تعالى، وأنَّ إرسال الرسل يحسنُ فعله ويقبح تركه منه تعالى. وأراد بقوله: (لكن بذا

---

(١) هداية المريد (ل ١٩٢أ).

(٢) هداية المريد (ل١٩٣أ)، وقد عرفها السعد التفتازاني بنحو من هذا حيث قال: (سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوي الألباب من خليقته ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة)، شرح العقائد النسفية (ص ١٣٣).

(٣) تعليل الفلاسفة بأنّه واجبٌ: بالعلّة والطبيعة، والمعتزلة: بأنَّ الله يجب عليه فعل الصلاح والأصلح، يقول الدردير في خريدته ردًا عليهم:

ومن يقل بالطبع أو بالعلة ... فذاك كفرٌ عند أهل الملة
ومن يقل فعل الصلاح وجبا ... على الإله قد أساء الأدبا

انظر حاشية المطيعي على شرح الخريدة البهية (ص ١٠)، تحفة المريد (ص١٧٠) شرح الصاوى (ص٢٧٦).

إيماننا قد وجبا) أي أن إرسال الرسل وإن كان جائزٌ عقلًا لكن الإيمان به واجب شرعًا. وأراد بقوله: (فدعْ هوى قومٍ بهم قد لعبا) أي السُّمنية[1] والبراهمة[2] الذين أحالوا إرسال الرسل على اللَّه تعالى لتنزُّهه تعالى عنه، وأنَّه عبثٌ لا يليق به، والعقل يغني عن ذلك[3].

النقد:

الإيمان بالرسل ركنٌ من أركان الإيمان كما قال تعالى: ﴿كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ ۚ وَقَالُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۖ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ﴾ [البقرة: ٢٨٥]، وقوله: ﷺ عندما سأله جبريل عليه السلام: ما الإيمان: «أن تؤمن باللَّه وملائكته وكتابه ولقائه ورسله وتؤمن بالبعث وتؤمن بالقدر».

وما قاله اللقاني في وجوب الإيمان بالرسل شرعًا وأنَّ إرسالهم فضل من اللَّه ومنَّة صحيح وحق كما هو اعتقاد أهل السنة والجماعة، وكذلك ما قاله في وجوب الإيمان بالرسل إجمالًا والإيمان بمن سمَّى اللَّه منهم تفصيلًا، والإيمان بالكتب إجمالًا وبالكتب التي سمَّى اللَّه تعالى والتي نزلت عليهم تفصيلًا[4].

---

(١) السمنيَّة: من الفرق القديمة القائلين بقدم العالم وتناسخ الأرواح، أنكروا من العلم ما سوى الحسيات، وينكرون البعث والمعاد بعد الموت. الفَرْق بين الفِرَق (ص٢٧٠) والتبصير في الدين (ص ١٤٩).

(٢) البراهمة: نسبة إلى براهما، من عقائدهم نفي النبوات والقول بتناسخ الأرواح، وهم ينقسمون إلى طبقات وأصناف. الملل والنحل (٢/ ٦٠١-٦٠٢).

(٣) هداية المريد (ل٩١ب)، شرح الصاوي (ص ٢٧٨).

(٤) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٢/ ٢٢٠)، مجموع الفتاوى (٨/ ٧٢-٧٣)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (ص ٤٠٢)، شرح العقيدة الطحاوية للبراك (ص٢٠٥).

كذلك قوله في أولي العزم وأنهم محمد وإبراهيم وموسى وعيسى ونوح عليهم السلام؛ قول صحيح قال به قتادة وغيره من السلف[١].

لكن يُستدرَك على اللقاني في هذا الباب قوله أنَّ إرسال الرسل يعضد ما يستقل العقل بمعرفته كوجود الباري ﷻ وعلمه وقدرته، فهذا كلام باطل إذ العقل لا يستقل بمعرفة اللَّه ﷻ، بل بإرسال الرسل هُدِيَ الناس إلى معرفة اللَّه تعالى، وما جاءت به الرسل من الهدي وافق العقل والفطرة التي فطر اللهُ الناس عليها[٢].

وفي مسألة الاصطفاء الصحيح أنَّ النبوة يختصُّ اللَّه بها النبي بصفاتٍ ميزه اللَّه بها على غيره في عقله ودينه، فالنبوَّة تجمع صفة ثبوتية في النبي، وصفة إضافية هي مجرد تعلق الخطاب الإلهي به[٣].

والنبوة دليلها متنوع، فمن أدلتها: الآيات والبراهين التي تجري على يديه من المعجزات كالقرآن والبراهين السمعية والبصرية مثل تسبيح الحصى ونبع الماء بين أصابعه.

ومنها: ما يجري من أحوال النبي في خبره وأمره ونهيه وقوله وفعله مما يكون دالًا على صدقه بالقطع، ومنها: نصره ﷻ لأنبيائه وأوليائه، وخذلان مدعي النبوة[٤].

---

(١) انظر تفسير القرآن لعبد الرزاق الصنعاني (٣/ ٢١٩)، وقد اختلف في تفسير أولي العزم على عشرة أقوال ذكرها ابن الجوزي في زاد المسير (٧/ ٣٩٢- ٣٩٣).

(٢) الصواعق المرسلة (٣/ ٨٢٩-٨٣٠) (٣/ ٩٧٨-٩٧٩)، شرح العقيدة الواسطية للغنيمان (الدرس السادس ص ١٣).

(٣) النبوات (٣/ ١٢١٠-١٢١١) منهاج السنة النبوية (٢/ ٤١٦).

(٤) الوافي في اختصار شرح الطحاوية (ص ٤٢-٤٣).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (إذا كان جعل الشخص نبيًّا رسولا من أفعال اللَّه تعالى؛ فمن نفى الحكم والأسباب في أفعاله وجعلها معلقة بمحض المشيئة وجوز عليه فعل كل ممكن ولم ينزهه عن فعل من الأفعال - كما هو قول الجهم بن صفوان وكثير من الناس كالأشعري ومن وافقه من أهل الكلام من أتباع مالك والشافعي وأحمد وغيرهم من مثبتة القدر- فهؤلاء يجوزون بعثة كل مكلف والنبوة عندهم مجرد إعلامه بما أوحاه إليه والرسالة مجرد أمره بتبليغ ما أوحاه إليه، وليست النبوة عندهم صفة ثبوتية ولا مستلزمة لصفة يختص بها بل هي من الصفات الإضافية كما يقولون مثل ذلك في الأحكام الشرعية)[1]

وأيضًا: (وهؤلاء يُجوِّزون أن يأمر اللَّه بكل شيء وأن ينهى عن كل شيء فلا يبقى عندهم فرق بين النبي الصادق والمتنبي الكاذب؛ لا من جهة نفسه، فإنهم لا يشترطون فيه إلَّا مجرد كونه في الباطن مقرًّا بالصانع وهذا موجود في عامة الخلق)[2].

* * *

(١) منهاج السنة النبوية (٢/ ٤١٤)، وانظر الجواب الصحيح (٦/ ٤٩٦)، الصفدية (١/ ١٤٨-١٤٩).
(٢) النبوات (٢/ ٧٣٢).

المبحث الثاني: الأحكام المتعلقة بالأنبياء

قال اللقاني:

٥٩- وواجبٌ في حقهمْ الأمانةْ[1] وصِدْقهم وضِفْ له الفطانة

٦٠- ومثل ذا تبليغهم لما أتَوْا ويستحيلُ ضدُّها كما رووا

٦١- وجائزٌ في حقهم كالأكلِ وكالجماعِ للنِّسا في الحلِّ

العرض:

ذكر اللقاني بعد الكلام على وجوب الإيمان بالرسل؛ الأحكام المتعلقة بالأنبياء وهي ما يجب وما يستحيل وما يجوز في حقهم، ويسميها أقسام الحكم العقلي.

* ما يجب في حقهم:

ذكر اللقاني ما يجب في حق الأنبياء أربع صفات وهي:

- الأمانة، وعرفها بأنها: حفظ الله ﷻ ظواهرهم وبواطنهم من التلبس بمنهيٍّ عنه، ولو نهيُ كراهةٍ، حتى في حال الصغر. ولو جاز عقلًا أن يخونوا الله بفعل محرّم لجاز أن يكون هذا المحرّم مأمورًا به من الله لأنَّ الله أمرنا باتباعهم.

- الصدق، وعرفها بأنها: مطابقة خبرهم للواقع إيجابًا كان أو سلبًا. ولو جاز عقلًا عليهم الكذب لجاز الكذب على خبر الله تعالى لتأييد كذبهم

(١) بسكون ميم (حقهم) ووصل الهمزة في (الأمانة) كي لا يُكسر البيت.

بالمعجزة.

- الفطانة، وعرفها بأنَّها: إلزام الخصوم ومُحاجَّتهم لإبطال أقوالهم.

- التبليغ.

* ما يستحيل عليهم:

ذكر اللقاني أنَّ أضداد الصفات الواجبة عليهم والتي سبق ذكرها مما يستحيل على الأنبياء، وهي الخيانة والكذب والبلاهة والغفلة وعدم الفطنة وكتمان العلم.

العصمة: وذكر اللقاني تحت هذه المسألة؛ مسألة العصمة فقال: (واعلم أنَّهم -صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين- معصومون من الكفر قبل النبوة وبعدها بالإجماع عند من يعتد به في الإجماع..، وأمَّا الكبائر غير الكفر ومنها اللسانية والجنائية فقد أجمع الناس أيضًا على امتناع صدورها عنهم عمدًا بعد البعثة، وإنما اختلفوا في دليل امتناعها فقيل السمع وهو الراجح عند الجمهور من المحققين وإليه ذهب القاضي أبو بكر، وقيل العقل وهو قول الكافة وإليه ذهب الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني وبه جزم في النظم، وعليه فهم معصومون من الصغائر عمدًا كعصمتهم من الكبائر وهو الحق عندي وإليه أذهب فعليه أحيا وعليه أموت..).

هذا ما قاله في عصمة الأنبياء من الكبائر والصغائر عمدًا، ثم رجَّح اللقاني عدم وقوعهم في الكبائر والصغائر سهوًا، حيث قال: (والحق عندي وفاقًا للأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني وأبي الفتح الشهرستاني والقاضي عياض والسبكي امتناعه لأنهم أكرم على الله سبحانه من أن يصدر عنهم صورة ذنب..)[1].

---

(١) هداية المريد (ل٩٩أ) (ل١٠٠أ)، وانظر تحفة المريد (ص ١٧٧-١٧٨).

فاللقاني إذًا يرى عصمة الأنبياء من الكبائر والصغائر عمدًا وسهوًا، هذا بعد البعثة.

أمَّا قبل البعثة فقد رجَّح أنهم منزَّهون عن كل عيب ومعصومون من كل ريب، ونسبه إلى القاضي عياض.

* ما يجوز في حقهم:

ذكر اللقاني أنه يجوز على الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم كلُّ عرض بشري ليس محرمًا ولا مكروهًا ولا مباحًا مزريًا ولا مما تعافه النفس، ويجوز عليهم من الآفات والتغيرات والآلام والأسقام، كل هذا في الظاهر، أمَّا في الباطن فإنهم معصومون عن ذلك واستدلَّ بحديث «إنَّ عيني تنام ولا ينام قلبي»[1]. وذكر أنَّ السهو لا يقع منهم إلا في الأفعال كمثل سهوه ﷺ عن الركعتين[2]، فهذا فعل، وعلَّل عدم وقوعه في الأقوال لأنَّ قيام المعجزة في الأقوال على الصدق[3].

النقد:

النبوة اصطفاءٌ من الله تعالى لأنبيائه كما قال: ﷻ: ﴿ٱللَّهُ يَصْطَفِى مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ ٱلنَّاسِ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ﴾ [الحج: ٧٥]، وهذا الاصطفاء دليل على التفضيل والتخصيص وقد أوجب طاعتهم وجعل طاعتهم طاعة لله تعالى كما قال سبحانه: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾

(١) أخرجه أحمد في المسند (٤٠/ ٥٠٣ ط. الرسالة)، والنسائي رقم ١٦٩٦ (٣/ ٢٦٠)، وصححه الألباني في صحيح الترمذي رقم ٤٣٩ (١/ ٢٥١).

(٢) متفق عليه من حديث أبي هريرة، البخاري رقم ٤٨٢، ومسلم رقم ٥٧٣ (١/ ٤٠٣).

(٣) هداية المريد (ل١٠٣أ).

[النساء: ٨٠]، وقوله تعالى: ﴿وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا﴾ [النور: ٥٤]، وبيَّن ﷻ أنَّه ما أقام الحجة إلا بالرسل كما قال: ﷻ: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥] وغيرها من الآيات التي دلت على أنَّ الأنبياء هدى وبشرى للناس.

لذا كان من أصول عقيدة أهل السنة والجماعة أنَّ الأنبياء معصومون فيما يُبلغونه عن اللَّه تعالى[1]، كيف لا يكون ذلك واللَّه قد أقام الحجة بهم وجعل طاعتهم طاعةً له. وهذا الإجماع قد اتفقت عليه جميع طوائف الإسلام[2].

* مسألة العصمة:

أمَّا في مسألة العصمة فقد أجمعوا على عصمتهم فيما يخبرون عن اللَّه تعالى كما سبق؛ لأن هذه العصمة هي التي يحصل بها مقصود الرسالة والنبوة.

واختلفوا في عصمتهم من المعاصي:

- فقال بعضهم بعصمتهم منها مطلقًا كبائرها وصغائرها؛ لأن منصب النبوة يجل عن مواقعتها ومخالفة اللَّه تعالى عمدًا، ولأننا أمرنا بالتأسي بهم، وذلك لا يجوز مع وقوع المعصية في أفعالهم؛ لأن الأمر بالاقتداء بهم يلزم منه أن تكون أفعالهم كلها طاعة، وتأولوا الآيات والأحاديث الواردة بإثبات شيء من ذلك.

- وقال الجمهور بجواز وقوع الصغائر منهم بدليل ما ورد في القرآن والأخبار مثل ما ورد عن إبراهيم ويوسف وموسى ﷺ، لكنهم لا يصرون

---

(١) منهاج السنة النبوية (١/ ٤٧٠).

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/ ٢)، عصمة الأنبياء للرازي (ص ٨).

عليها، فيتوبون منها ويرجعون عنها، فيكونون معصومين من الإصرار عليها، ويكون الاقتداء بهم في التوبة منها[1].

* حقيقة ما يحدث لهم من آلام:

وقول اللقاني أنَّ الأنبياء يتعرَّضون لما يتعرَّض له البشر من جوع وآلام في الظاهر دون الباطن، لا شك أنه مخالف للإجماع المنعقد على بشريتهم حقيقةً في الظاهر والباطن وليس فقط في الظاهر. وأمَّا الاستدلال على ذلك بحديث (ولا ينام قلبي) فهذا محمولٌ على نوم القلب، لذا هم يفارقون البشر في نوم القلب ويساوونهم في نوم العين[2].

أمَّا كون الآلام والأمراض والنسيان غير حقيقية في الباطن فهذا غير صحيح، فقد وجد النبي ﷺ أثر السحر، وتألَّم حقيقة عندما شُجَّت رباعيته[3] وعند النزع الأخير[4]، ومثَّل ﷺ ما يحصل له من النسيان بمثل ما يكون لسائر البشر حينما قال: «إنما أنا بشرٌ مثلكم أنسى كما تنسون..»[5]، وكذلك قول أبي سعيد الخدري: سألت رسول الله ﷺ عن ساعة الجمعة فقال: «قد علمتها ثم أنسيتها كما أنسيت ليلة القدر»[6]، فهذا دليل على أنَّ النسيان والسهو حقيقيٌّ واردٌ عليهم في أفعالهم التي لا يبلِّغون فيها عن ربهم، أو أنَّ

---

(١) منهاج السنة النبوية (١/ ٤٧٠)، الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد (ص ١٨١).
(٢) الرد على البكري (١/ ٣٠٦)، الاستذكار (٢/ ١٠١).
(٣) متفق عليه، البخاري رقم ٢٩٠٣، ومسلم ١٧٩٠و١٧٩١و١٧٩٣.
(٤) البخاري رقم ٦٥١٠.
(٥) متفق عليه من حديث عبد الله بن مسعود، البخاري رقم ٤٠١، ومسلم رقم ٥٧٢ (١/ ٤٠٠).
(٦) أخرجه أحمد في المسند (٣/ ٦٥)، والحاكم في المستدرك (١/ ٤١٥) وصححه، وضعفه الألباني في الضعيفة رقم ١١٧٧. وحديث نسيان ليلة القدر أخرجه البخاري رقم ٢٠١٦، ومسلم رقم ١١٦٧.

في ذلك تشريعًا ومصلحةً للعباد كما في سهوه ﷺ في الصلاة[١]. وقوله ﷺ: «إني أوعك كما يوعك رجلان منكم»[٢].

وممَّا يدلُّ على صدور الصغائر منهم التي لا يُصرُّون عليها وهي معفوة عنهم قوله تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [طه: ١٢١]، وما رواه جابر بن عبد الله يقول سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنما أنا بشر وإني اشترطت على ربي ﷻ أي عبد من المسلمين شتمته أو سببته أن يكون ذلك له زكاة وأجرًا»[٣].

وهذا القول أعني جواز وقوع الصغائر من الأنبياء وعدم الإقرار عليها وأنَّها معفوة عنهم نسبه شيخ الإسلام ابن تيمية إلى جمهور العلماء من المفسرين والمحدثين والفقهاء، ونسب إلى الآمدي أنه رأي أكثر المتكلمين[٤].

وقد تكلَّم ابن تيمية على عدم تكفير المتنازعين في عصمة الأنبياء من الصغائر لمَّا سئل عن ذلك[٥].

* * *

(١) زاد المعاد (١/ ٢٨٥-٢٨٦).

(٢) متفق عليه، البخاري رقم ٥٦٤٨، ومسلم رقم ٢٥٧١ (٤/ ١٩٩١).

(٣) رواه مسلم رقم ٢٦٠٢ و٢٦٠٣ (٤/ ٢٠٠٧-٢٠٠٩).

(٤) الرد على البكري (١/ ٣٠٦) (٢/ ٦٣٥)، المسودة في أصول الفقه (ص١٨٨)، مجموع الفتاوى (٤/ ٣١٩) (٢٠/ ٨٨)، أبكار الأفكار (٤/ ١٤٧ومابعدها) وقد احتجَّ سمعًا وعقلًا على جواز وقوع الصغائر منهم.

(٥) مجموع الفتاوى (٣٥/ ١٠٠) (٤/ ٣١٩).

المبحث الثالث: شهادة أن لا إله إلا الله وأنَّ محمدًا رسول الله

قال اللقاني:

٦٢-وجامعٌ معنى الذي تقرَّرا شهادة الإسلام فاطرح المرا

* عنوان هذا المبحث يفيد أنَّه داخلٌ في مسائل الإلهيات -كما يُسمِّيها اللقاني والمتكلمون- لكن اللقاني أوضح المراد من ذكر هذا البيت في باب النبوات وبعد مسائل الأحكام المتعلقة بالأنبياء تحديدًا وذلك عندما قال: (هذا بيانٌ لما أجمله من المنطوق به في قوله: (والنطق فيه الخلف بالتحقيق..) إلى آخره، والمعنى أنَّ الشهادتين جمعتا جميع العقائد الإيمانية الواجبة الاعتقاد شرعًا سواءً تعلقت بالله تعالى أو برسوله ﷺ أو بكتبه أو بالجنة أو بالنار أو بشيء من المغيبات التي وردت بها الأخبار وسواءً رجعت للواجب العقلي أو الممتنع العقلي أو الجائز العقلي..)[1].

فاللقاني جعل الشهادتين جامعتين للمعاني التي تقرَّرت من قوله: (والنطق فيه الخلف) وهو البيت الثامن عشر المشار إليه في تعريف الإيمان، أو أنَّ الذي تقرَّر هو كل ما تعلق في باب العقيدة سابقًا يجمعه كلمة التوحيد لا إله إلا الله[2].

---

(١) هداية المريد (ل١٠٣ب).

(٢) ذكر هنا معنيين للذي تقرر من مسائل، والسبب الأول مغاير للسبب الثاني؛ إذ كيف يجعل معنى الشهادتين يبتدأ من مسألة النطق بالشهادتين هل هو داخل في مسمّى الإيمان أم لا؟. والتقليد في التوحيد وأول واجب على المكلف هي متعلقة في العقيدة وهي كلها قبل هذه المسألة، فكيف يجعلها خارج المعاني التي=

العرض:

قال اللقاني في معنى الألوهية في شرح هذا البيت: (وحقيقة الألوهية وجوب الوجود والقدم الذاتي، فوجوب الوجود والقدم الذاتي له تعالى يوجب استغناؤه عن كلّ ما سواه وأن يفتقر إليه سبحانه كلما عداه، كما يوجب له البقاء ومخالفة الممكنات، والقيام بالذات والتنزه عن النقائض كالأغراض في الأفعال والأحكام وعن وجوب شيء عليه تعالى لئلا يكون مستكملًا بفعله أو تركه.. ووجوب افتقار الممكنات إليه يستلزم وجوب حياته وعموم قدرته، وإرادته، وعلمه ووحدته، وعدم تأثير شيء سواه تعالى في شيء منها..)[1].

ذكر اللقاني حقيقة معنى شهادة أن لا إله إلا اللّٰه وأنها وجوب الوجود والقدم الذاتي، وهذه الحقيقة توجب له الاستغناء كما توجب الافتقار إليه، كما جعل معنى الألوهية موجبًا أمورًا أخرى وهي:

١- وجوب البقاء ومخالفة الممكنات.

٢- القيام بالذات.

= تقرّرت وتجمعها الشهادتين.

بينما ابنه عبد السلام والبيجوري والصاوي والمعلقين المعاصرين كعبد الكريم تتان ومحمد أديب الكيلاني في شرحهما على الجوهرة عون المريد (٢/ ٧٦٧)، وأديب الكلاس في تعليقه على المتن [(ص٢٩) طبعة دار إقرأ ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م]، ومحمد الغرسي في تعليقه على الجوهرة (ص٢٢٣) رسالة مطبوعة على الحاسب، حيث جعلوا المعاني التي تقررت هي مسائل الواجبات والجائزات والمستحيلات في حق اللّٰه وفي حق الرسل؛ كلها تجمعها شهادة أن لا إله إلا اللّٰه وأنّ محمدًا رسول اللّٰه.

وانظر حاشية ابن الأمير(ص٢١٩)، تحفة المريد (ص١٨٠)، شرح الصاوي (ص٢٨٧).

(١) هداية المريد (ل١٠٣ب).

٣- التنزُّه عن النقائص.

٤- ألا يجب عليه شيء[1].

وكما أنَّ هذه موجبات استغنائه، فموجبات الافتقار إليه هي: وجوب الوحدانية، الحياة، العلم، الإرادة، القدرة، ولوازمها. وهذه الواجبات لاستغنائه، وواجبات الافتقار إليه، لها أضداد، وأضدادها مستحيلةٌ عليه سبحانه[2].

النقد:

معرفة معنى الألوهية من المسائل المهمَّة التي تنبني عليها حقيقة الإيمان بالله تعالى، إذ هي متعلقة بالشهادة التي لا يصحُّ الإيمان إلا بالإتيان بها على حقيقة معناها وهي توحيد الله سبحانه بالعبادة، وأن حقيقة معنى لا إله إلا الله هي لا معبود بحقٍّ إلا الله تعالى.

وتفسير اللقاني هنا لشهادة أن لا إله إلا الله من جنس تفسير بعض المتكلمين لمعنى الألوهية وأنها القدرة على الاختراع[3]، حيث جرَّد اللقاني في تعريفه شهادة أن لا إله إلا الله عن حقيقتها التي تضافرت على بيانها نصوص الشرع، وقصَّر في بيان مدلولها.

ويتضح مخالفة اللقاني في تفسيره شهادة أن لا إله إلا الله لنصوص الشرع ومدلولاتها، وموافقتُهُ أهل الكلام في تعريفهم لتوحيد الألوهية في الأوجه التالية:

---

(١) تحفة المريد (١٨١)، وشرح الصاوي (ص٢٨٨).

(٢) تحفة المريد، مصدر سابق.

(٣) انظر الإشارة في علم الكلام (ص ١٦٥).

* **أولًا**: لم يُشر اللقاني عند تعريفه لشهادة الإسلام أن المراد بالألوهية هي حقيقة العبودية، بل حصر حقيقة الألوهية في موجبات استغنائه، وموجبات افتقار غيره إليه.

* **ثانيًا**: هذه اللوازم التي ذكرها اللقاني هي حقٌّ في معناها لا يُنازَعُ فيها، فهي تحتمل معنى حقًا في نفسها، فالله سبحانه غنيٌّ عن غيره بذاته، واجبٌ وجوده، لكنها ليست هي معنى لا إله إلا الله، وليس هو مراد الله تعالى من إرسال رسله لإقامة هذه الكلمة على معناها الحقيقي.

* **ثالثًا**: هذه الموجبات التي نصَّ عليها اللقاني من وجوب بقائه وقدمه الذاتي وقيامه بذاته وكماله وافتقار غيره إليه؛ هذه الأمور قد دلَّت عليها الفطرة التي هي مركوزة بالنفوس، ودلت عليها ربانيتهُ سبحانه التي هي ظاهرة للخلق في دلائل الربوبية[1]، وهي تستلزم إفراده بالعبادة وحده سبحانه الذي هو حقيقة شهادة أن لا إله إلا الله.

* **رابعًا**: تفسير اللقاني لمعنى لا إله إلا الله هو من جنس تفسير أهل الكلام لها، حيث جعلوا معنى لا إله إلا الله القدرة على الاختراع. إذ أنَّ الأشاعرة ليس عندهم توحيد الألوهية من أنواع التوحيد، فقد فسروا التوحيد بمعاني الربوبية، كما فسرها اللقاني هنا[2].

وتفسير اللقاني لشهادة أن لا إله إلا الله: بأنها الغنى وافتقار المخلوقات إليه أشدُّ سلبيَّة للمعنى الحقيقي من تفسير بقية الأشاعرة الألوهية بالربوبية أو

---

(١) مجموع الفتاوى (٢/ ٣٦) و(٢٠/ ١٨٢-١٨٣).

(٢) ذكر أحد الباحثين خمسة أوجه لعدم اعتبار توحيد الألوهية نوعًا من أنواع التوحيد عند الأشاعرة، انظر حقيقة التوحيد للسلمي (ص ١٢٤-١٢٦).

بالقدرة على الاختراع، حيث أثبتوا فعلًا للَّه تعالى واللقاني لم يُثبت فعلًا. وهذا يدلُّ على اضطراب اللقاني في تقريره مسائل التوحيد، كيف بأعظم مسألة قامت عليها الحُجج والبراهين وهي مسألة عبادة اللَّه وحده. بينما اكتفى اللقاني الولوج في المصطلحات الكلامية والتفصيل فيها والبحث عن ألفاظٍ لا حظَّ فيها من النصوص الشرعية.

* خامسًا: خالف بعض شُرَّاح الجوهرة[1] اللقاني في حقيقة لا إله إلا اللَّه فقالوا هي: لا معبود بحقٍ إلا الله[2]، وذكروا أنَّ هذه الحقيقة هي دلالة المطابقة لشهادة أن لا إله إلا اللَّه وهو المعنى المستفاد منها. وقد وافقوا بذلك عقيدة السلف الصالح في تفسير الشهادة بالألوهية لا بالربوبية، غير أنَّهم ذكروا أن لها معنى آخر؛ أتى بطريق دلالة الالتزام وهي ما قرَّره اللقاني، فجمعوا في ذلك بين قول السلف الصالح وقول اللقاني.

* سادسًا: هذا التفسير من اللقاني لا يخالف فيه أحد من الخلق، فكل الطوائف التي تنتسب إلى الإسلام تعلم يقينًا أن المخلوقات مفتقرةٌ إلى خالقها، وأنه الخالق غنيٌّ عن كل أحد. فإذا كانت هذه المسألة - وهي أعظم المسائل في التوحيد- قد أطنب اللقاني الكلام فيها بالقواعد العقلية وهي مما لا يخالفه فيها أحد، دون أن يأتي بالمعنى المراد من لا إله إلا اللَّه والذي أرسلت بها الرسل، فكيف بغيرها من مسائل التوحيد كالأسماء والصفات.

* * *

(١) كالبيجوري والصاوي.

(٢) تحفة المريد (ص١٨١)، شرح الصَّاوي على الجوهرة (ص٢٨٨).

المبحث الرابع: الرد على الفلاسفة في أنَّ النبوّة مكتسبة

قال اللقاني:

٦٣- ولم تكن نبوّةٌ مكتسبة ولو رقى في الخير أعلى عَقَبَة

٦٤- بل ذاك فضلُ اللَّه يؤتيه لمنْ يشاءُ جلَّ اللَّه واهب المِننْ

العرض:

ذكر اللقاني أنَّ أهل الحق من المسلمين يرون أنَّ البنوة لا تنال بمجرد الكسب، وهو الجد والاجتهاد بالرياضات الروحانية وتجلِّي النفس وصفاؤها للحق كما هو قول الفلاسفة.

وإنَّما هي فضلٌ من اللَّه تعالى يؤتيه من يشاء ممن سبق علمه وإرادته الأزليان باصطفائه لها، واستدلَّ لذلك بقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام: ١٢٤][1]. وذكر أنَّ اكتساب النبوة عند الفلاسفة يأتي على ثلاث مراتب بعد الاجتهاد في الرياضات:

١- الاطلاع على المغيبات. ٢- ظهور خوارق العادات. ٣- مشاهدة الملائكة وسماع كلامهم.

ثم أورد اللقاني بعض الأقوال للصوفية والكرامية في أن الولي قد يبلغ

---

(١) هداية المريد (ل١٠٥)، وذكر البيجوري أنه لا أحد من المسلمين ذكر اكتساب النبوة، تحفة المريد (ص١٨٣)، وسيأتي بيان عدم صحة هذا الكلام في الصفحة التالية.

درجة النبي أو أن الولاية قد تبلغ درجة النبوة لكنه أبطلها، كما أبطل ما يُحكى عن بعض العارفين من سقوط التكاليف عنهم.

ثم أورد اللقاني معنى النبوة وقال: (النبوة شرعًا إيحاء الله تعالى لإنسانٍ عاقلٍ حرٍ ذكر بحكم شرعيٍ تكليفي سواءً أمره بتبليغه أم لا. فهي أعم مطلقًا من الرسالة إذ لابد فيها مع ما ذكر من الأمر بالتبليغ)[1].

ثم فرق بين النبي والرسول بأنَّ النبي من له ذلك -أي التعريف-، ويزيد الرسول تبليغًا بأنه أمر بالتبليغ، فيكون كل رسول نبي من غير عكس.

النقد:

سبقت الإشارة إلى أنَّ النبوة اصطفاءٌ من الله تعالى، ﴿ٱللَّهُ يَصۡطَفِي مِنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلٗا وَمِنَ ٱلنَّاسِۚ﴾ [الحج: ٧٥]، ﴿قُلِ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ وَسَلَٰمٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ ٱلَّذِينَ ٱصۡطَفَىٰٓۗ ءَآللَّهُ خَيۡرٌ أَمَّا يُشۡرِكُونَ﴾ [النمل: ٥٩].

والاصطفاء هو الاختيار، وهو طلب خير الشيئين[2].

وهذا الاصطفاء من الله وحده، لا مشيئة لأحد في ذلك كما نصَّ عليه في الأبيات، ولا خلاف بين المسلمين في هذا[3].

لكن هناك ممَّن ينتسب إلى الإسلام له آراء في أنَّ النبوة مكتسبة

---

(١) هداية المريد (ل١٠٧ب).

(٢) لسان العرب (٤/ ٢٦٤)، شرح العقيدة الطحاوية للبراك (ص٨٧).

(٣) وقريب من بيت اللقاني قول السفاريني:

ولا تنال رتبة النبوة ... بالكسب والتهذيب والفتوة

لكنها فضل من المولى الأجل ... لمن يشا من خلقه إلى الأجل

حاشية الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية (ص ٩٣-٩٤).

كالسهروردي[١] وابن سبعين[٢] وغيرهم، وبعضهم قال قريبًا من هذا القول كابن سينا والفارابي[٣][٤]، وكل هؤلاء منسوبون إلى أهل الإسلام.

وقد أحسن اللقاني في إبطال هذا المعتقد عند الفلاسفة والردّ على ابن سينا في أوجه خصائص النبي[٥]، كما أحسن في الإلزامات التي ألزم بها الفلاسفة من القول بجواز نبي بعد محمد ﷺ وذلك يستلزم تكذيب القرآن والسنة والإجماع.

كما أحسن في الرد على من زعم أنَّ الولي قد يساوي النبي أو يفضله بأنَّ هذا فاسد بإجماع المسلمين، وكذا أحسن في إبطاله ما قيل عن بعض العارفين من سقوط التكاليف.

أمَّا في تعريف اللقاني للنبي والرسول بأن النبي من أوحي إليه بشرع سواءً أمر بتبليغه أم لا، والرسول من أوحي إليه بشرع وأمر بتبليغه.

---

(١) عبد القاهر بن عبد الله البكري السهروردي، من الفلاسفة الصوفية، درس في النظامية ثم تحول إلى التصوف والانقطاع. توفي٥٦٣هـ وفيات الأعيان(٣/ ٢٠٤).

(٢) عبد الحق بن إبراهيم الإشبيلي الرقوطي، ابن سبعين. أحد الفلاسفة الصوفية القائلين بوحدة الوجود. توفي سنة ٦٦٩هـ شذرات الذهب (٧/ ٥٧٣).

(٣) محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، من كبار أهل الفلسفة المحضة. من أصل تركي، مستعرب، وفاراب على نهر جيحون. توفي سنة ٣٣٩هـ انظر وفيات الأعيان (٥/ ١٥٣).

(٤) كقولهم أنها من جنس المنامات والقوى النفسانية، انظر الإشارات والتنبيهات (٤/ ٩٠٠-٩٠١)، المحصل(ص٢٠٧)، النبوات (١/ ١٥٦)(٢/ ٦٠٩-٦١٢)، مجموع الفتاوى (٩/ ٨٥)، منهاج السنة النبوية (١/ ٦، ٣٥٧)، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان (ص٢٠٤).

وقال البيجوري عن هذا الرأي للفلاسفة ومن قال بقولهم أنه (أقوى المسائل التي كفرت بها الفلاسفة وإن لم تكن من المسائل المذكورة) تحفة المريد (ص١٨٣).

(٥) هداية المريد (ل١٠٦)، وانظر آراء أهل المدينة الفاضلة (ص١١٦)، والإشارات والتنبيهات (٤/ ٨٧١-٨٧٢).

فالنبي قد يُؤمر بالتبليغ على هذا التعريف؛ إذًا فيكون قوله: (كل رسول نبي من غير عكس)، غير صحيح؛ لأنَّ النبي قد يُؤمر بالتبليغ فيكون رسولًا، وقد سُبق اللقاني بهذا التفريق(١).

والتفريق الموافق لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ﴾ [الحج: ٥٢] -أي أنَّ النبي قد يُرسل والواو تقتضي المغايرة بينهما-، هو أنَّ الإرسال على نوعين:

١- إرسالٌ إلى قومٍ مؤمنين يعملون بشريعة نبي، فيكون موافقًا لها بالعمل عليها، فهذا نبي وليس برسولٍ رسالةً مطلقة.

٢- إرسالٌ إلى قوم كفار خالفوا أمر اللَّه لدعوتهم إلى اللَّه تعالى، فهذا رسول؛ لأنَّ رسالته مطلقة إلى قوم مكذبين(٢).

* * *

(١) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (ص ١٥٥).

(٢) النبوات (٢/ ٨٥٧-٨٥٨)، شرح العقيدة الطحاوية للبراك (ص٨٧-٨٨)، الوافي في اختصار شرح العقيدة الطحاوية (ص٤٠-٤١).

المبحث الخامس: التفضيل بين الأنبياء والملائكة

قال اللقاني:

٦٥-وأفضل الخلق على الإطلاقِ نبيُّنا فمل عن الشقاقِ

٦٦- والأنبيا يلونه في الفضلِ وبعدهم ملائكةٌ ذي الفضلِ

٦٧-هذا وقومٌ فصَّلوا إذ فضَّلوا وبعضُ كلٍّ بعضَهُ قد يفضلُ

٦٨- بالمعجزاتِ أُيِّدوا تكرمًا وعصمة الباري لكلٍّ حتِّما

العرض:

قرَّر اللقاني هنا عدة مسائل[1]:

المسألة الأولى: أنَّ محمدًا ﷺ هو أفضل المخلوقات العلوية والسفلية، من بشر وجن وملَك، وفي سائر أوجه التفضيل، وأنَّ آياته أبهر الآيات والمعجزات، وأنَّ أمَّته أفضل الأمم.

ونصَّ أنَّ هذا الحكم يجب اعتقاده والإيمان به، وأنَّ منكر التفضيل عاصٍ يبدَّع ويؤدَّب.

وذكر أنَّ هذا الحكم لا يعارض الأحاديث الواردة؛ منها قوله: ﷺ لما قيل له يا خير البرية فقال: «ذاك إبراهيم ﷺ»[2]، وقوله: ﷺ: «لا تخيروني على موسى»[3] وقوله: ﷺ: «لا تخيروا بين الأنبياء»[4] وقوله: ﷺ: «ما

(١) انظر كل هذه المسائل في هداية المريد (ل ١٠٨-١٢١).

(٢) أخرجه مسلم رقم ٢٣٦٩ (٤/ ١٨٣٩).

(٣) متفق عليه من حديث أبي هريرة، البخاري رقم ٢٤١١، ومسلم رقم ٢٣٧٣ (٤/ ١٨٤٣).

(٤) متفق عليه من حديث أبي سعيد الخدري، البخاري رقم ٢٤١٢، ومسلم رقم ٢٣٧٤ (٤/ ١٨٤٥).

ينبغي لعبد أن يقول أنا خير من يونس بن متى»[(١)].

وذكر أوجهًا للتوفيق بينها وبين الحكم في تفضيله وهي[(٢)]:

- أنَّ ذلك كان قبل علمه أنه سيد الأولين والآخرين.

- أنَّه قال ذلك تأدبًا وتواضعًا منه ﷺ.

- أنَّه قال ذلك خشية انتقاص المفضول.

- خشية المفاضلة بين النبوة نفسها دون خصائصها وتوابعها.

المسألة الثانية: تفضيل الأنبياء عليهم السلام فيما بينهم بعد تفضيل النبي محمد ﷺ عليهم، وأنَّهم يتفاضلون فيما بينهم من القرب منه ﷺ، وذكر أنَّ أولي العزم يلونه في الفضل.

ونقل عن ابن حجر أنَّ إبراهيم عليه السلام يلي مرتبة نبينا محمد ﷺ في الفضل، ثم الثلاثة يلونه على سائر الأنبياء، ونقل عن بعض شيوخ شيوخه أنَّ موسى عليه السلام أفضل من عيسى عليه السلام بحجة أنَّ موسى سمع كلام اللّٰه تعالى.

المسألة الثالثة: ذكر التفضيل بين الأنبياء والملائكة، فأشار في شرح المتن إلى ما حاصله أربعة أقوال:

الأول: أنَّ الملائكة يلون الأنبياء في الفضل بالجملة، وأنَّ هذا رأي الأشعري وأكثر الأشاعرة.

الثاني: أنَّ الملائكة أفضل من الأنبياء، ونسبه إلى القاضي أبي بكر وأبي

---

(١) متفق عليه من حديث ابن عباس، البخاري رقم ٣٣٩٥، ومسلم رقم ٢٣٧٧ (٤/ ١٨٤٦).

(٢) ذكر هذه الأوجه النووي في شرح مسلم (١٥/ ٣٧)، والقاضي عياض في إكمال المعلم شرح صحيح مسلم (٧/ ١٢١).

عبد اللّه الحليمي[1] وجماعة من الأشاعرة والمعتزلة.

الثالث: التفصيل، وهو قول الماتريدية، وذكر أنَّ بعض الماتريدية يخالف في هذا التفصيل، إلا أنَّ حاصله هو أنَّ خواص البشر كالأنبياء أفضل من خواص الملائكة كرسلهم مثل جبريل وميكائيل وغيرهم، وخواص الملائكة كرسلهم أفضل من عوام البشر كالأولياء من الصحابة ومن بعدهم، وعوام البشر أفضل من عوام الملائكة من غير الرسل.

وذكر لكل فريق أدلة نقلية وعقلية.

الرابع: التوقف عن التفضيل.

ونقل عن السراج البلقيني[2] أنَّ محل الخلاف في التفضيل في غير نبينا محمد ﷺ بالإجماع.

ورجَّح اللقاني قول الماتريدية.

المسألة الرابعة: معجزات الأنبياء، اعتمد اللقاني على تعريف الرازي للمعجزة وهو: أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة[3]. كما ذكر تعريف السعد لها وهو: أمر يظهر بخلاف العادة على يدي مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرون عن الإتيان بمثله[4].

---

(١) الحسين بن حسن بن محمد الحليمي. شيخ الشافعية في ما وراء النهر، قاضٍ فقيه، من مصنفاته المنهاج في شعب الإيمان، نقل السبكي عنه بعض المسائل الغريبة. توفي سنة ٤٠٣هـ طبقات الشافعية (٤/ ٣٣٣).

(٢) عمر بن رسلان بن نصير الكناني، سراج الدين البلقيني. شافعي مجتهد حافظ، ولي قضاء الشام، له مؤلفات منها التدريب في فقه الشافعية وتصحيح المنهاج. ت سنة ٨٠٥هـ انظر شذارت الذهب (٩/ ٨٠).

(٣) المحصل (ص٢٠٧)، وانظر الإنصاف (ص٥٤) ولمع الأدلة (ص١١٠).

(٤) شرح العقائد النسفية (ص ١٣٣-١٣٤).

وذكر أنَّ هذين التعريفين يتضمنانِ الشروط السبعة التي اشترطها المحققون - أي الأشاعرة- في المعجزة، وهذه الشروط هي:

١- أن يكون فعلًا لله. ٢- أن يكون خارقًا للعادة. ٣- أن يكون ظهوره على يد مدَّعي النبوة. ٤- أن يكون مقارنًا للدعوى حقيقة أو حكمًا. ٥- أن يكون موافقًا للدعوى. ٦- أن لا يكون مكذبًا له - أي المعجِز-. ٧- أن تتعذر معارضته إلا من نبي مثله.

ويظهر من المتن اعتقاد اللقاني في أنَّ المعجزة شرط في ادِّعاء النبوة، كما هو ذلك في الشروط السابقة عند الأشاعرة وأنها هي التي تثبت بها النبوة، وأنَّها لا بد أن تكون مقرونةً بالتحدِّي. وهذا القول للقاني هو قول عامة الأشاعرة[١]، وبعضهم قال بعدم حصر دلالة النبوة على المعجزة إلا أنهم يجعلون المعجزة هي العمدة في إثبات النبوة[٢].

المسألة الخامسة: العصمة، وذكر تعريفها وهي: ألا يخلق اللَّه في العبد ذنبًا مع قدرته واختياره[٣].

وعصمة الأنبياء تقدم الكلام عليها في المبحث الثاني من هذا الفصل. وأمَّا عصمة الملائكة فقد ذكر في الشرح أنَّ الملائكة المرسلين معصومون بالإجماع، وأمَّا غير المرسلين ففيهم خلاف، وما رجَّحه في المتن يفهم منه عصمة عموم الأنبياء والملائكة[٤].

---

(١) الإنصاف (ص٥٤)، الإرشاد (ص٣٠٧- ٣١٥)، شرح المقاصد (٥/ ١٩)، اتحاف المريد (ص ٢٢٨) مع حاشية الأمير عليه.

(٢) كالعضد الإيجي انظر المواقف (ص ٣٥٦-٣٥٧).

(٣) شرح المقاصد (٢/ ١٦٠).

(٤) تحفة المريد (ص١٩٤)، اتحاف المريد (ص ٢٢٨) مع حاشية الأمير عليه.

النقد:

عقيدة أهل السنة والجماعة في نبينا محمد بن عبد الله ﷺ أنَّه أفضل الخلق، وخاتم النبيين، وإمام الأتقياء، وسيد المرسلين(١).

وممَّا يدلُّ على ذلك:

- قوله ﷺ: «أنا سيد ولد آدم يوم القيامة»(٢).

- تخصيص الله له بالمقام المحمود كما قال تعالى: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ [الإسراء: ٧٩]. وهذا المقام هو مقام الشفاعة التي يطلبها الناس يوم القيامة من الأنبياء -عليهم الصلاة والسلام-، فيترادُّونها حتى ينتهي الأمر إليه ﷺ في حديث الشفاعة المشهور(٣).

وما قرَّره اللقاني في المسألة الأولى من المبحث لا شك أنَّه صحيح، فهو ﷺ أفضل الخلق وأعلى الأنبياء مرتبةً وسيدهم وإمام الأتقياء، وهذا ما ينبغي الاعتقاد به(٤).

وما ذكره من الجمع بين الأحاديث التي ظاهرها معارضة التفضيل، هو

---

(١) الإبانة (١/ ٢٤٥)، شرح السنة للمزني (ص ٨٥)، حاشية الدرة المضية (ص١٠٢)، تيسير العزيز الحميد (ص ٢٩٨).

(٢) رواه مسلم رقم ٢٢٧٨ من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٣) وهو حديث أنس ﷺ وفيه أنَّ النبي ﷺ يقول بعد ما يأتيه الناس (أقول أنا لها فأستأذن على ربي فيؤذن لي ويلهمني محامد أحمده بها لا تحضرني الآن فأحمده بتلك المحامد وأخر له ساجدًا فيقول يا محمد؛ ارفع رأسك وقل يسمع لك وسل تعط واشفع تشفع) متفق عليه، البخاري رقم٣٣٤٠، ومسلم رقم ١٩٣(١/ ١٨٠).

(٤) اقتضاء الصراط المستقيم (١/ ١٤٨)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (ص ١٥٨)، الدرر السنية (١/ ٢٣٠).

جمعٌ صحيح، قد قال به غير واحد من أهل العلم كالنووي والقاضي عياض وغيرهم، فلا شك في ثبوت أفضلية محمد ﷺ على الأنبياء(١).

أمَّا ما ذكره في المسألة الثانية من التفضيل بين الأنبياء، فمن جهة التفضيل العامة قد أثبت الله ﷻ التفضيل بين الأنبياء فقال تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، وقد جاء التنصيص على أولي العزم في أكثر من آية منها قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِيثَـٰقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ وَإِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ ۖ وَأَخَذْنَا مِنْهُم مِّيثَـٰقًا غَلِيظًا﴾ [الأحزاب: ٧] وقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ﴾ [الشورى: ١٣]، وهذا تخصيص فضيلة لخيار خيار الرسل وهم أولو العزم، فأفضل الأنبياء أولو العزم وأفضلهم الخليلان محمد وإبراهيم وأفضلهما محمد عليهم الصلاة والسلام.

أمَّا التفضيل الواقع للتعصب غير جائز كما في سبب قوله ﷺ: «لا تخيروني على موسى»، وقوله: ﷺ: «الأنبياء إخوة لعلات، الدين واحد والشرائع شتى»(٢).

وما ذكره في المسألة الثالثة: من الأقوال في التفضيل بين الأنبياء والملائكة:

أمَّا تفضيل الأنبياء على الملائكة فلأهل العلم كلام في ذلك؛ منهم البيهقي حيث جعل لكلٍّ من القولين - تفضيل صالحي البشر على الملائكة

(١) شرح مسلم للنووي (١٥/ ٣٧)، إكمال المعلم شرح صحيح مسلم (٧/ ١٢١)، شرح العقيدة الطحاوية للبراك (ص ٩٣-٩٤).

(٢) متفق عليه من حديث أبي هريرة، البخاري رقم ٣٤٤٣، ومسلم رقم ٢٣٦٥ (٤/ ١٨٣٧).

وتفضيل الملائكة عليهم- وجه[١].

ويقول ابن أبي العز الحنفي: (وقد تكلم الناس في المفاضلة بين الملائكة وصالحي البشر وينسب إلى أهل السنة تفضيل صالحي البشر والأنبياء فقط على الملائكة)[٢]. وذكر أنَّ أتباع أبي الحسن على قولين.

وقد ساق شيخ الإسلام ابن تيمية ثلاثة عشر دليلًا على قول أهل السنة وهو تفضيل صالحي البشر على الملائكة[٣]، قال: رَحِمَهُ اللَّهُ: (وكنت أحسب أن القول فيها محدث حتى رأيتها أثرية سلفية صحابية فانبعثت الهمة إلى تحقيق القول فيها فقلنا حينئذ بما قاله السلف)[٤].

وقد قال بعض العلماء: مسألة تفضيل البشر على الملك أو الملك على البشر ليست مما ينفع اعتقاده ويضر الجهل به، ولو لقي العبد ربه ساذجًا من المسألة بالكلية لم يكن عليه إثم فما هي مما كُلِّفَ الناس بمعرفته[٥].

---

(١) شعب الإيمان (١/ ١٣٥) الإيمان الأوسط (ص ٤٦٧-٤٦٩).

(٢) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (ص٣٢٠).

(٣) مجموع الفتاوى (٤/ ٣٥٠، ٣٩٢)، (١١/ ٩٥).

ذكر الشيخ د. محمد بن عبد الوهاب العقيل - حفظه الله- في كتابه معتقد فرق المسلمين واليهود والنصارى والفلاسفة والوثنيين في الملائكة المقربين (ص٢٠٨-٢٠٩): بعد أن ذكر الأقوال في المسألة ما نصُّه: (وخلاصة القول في هذه المسألة أن يقال إنَّ صالحي البشر أفضل من الملائكة باعتبار النهاية، فإنَّ الله ﷻ قد أعدَّ لهم من الثواب والنعيم في دار الكرامة الشيء الكثير مما لم يذكره للملائكة الأبرار عليهم السلام وقد انقطع عملهم ولم يبق لهم إلا التمتُّع بما أنعم الله به عليهم، وعمل الملائكة دائم لا ينقطع ولذلك يدخلون على المؤمنين ويسلمون عليهم.

أمَّا باعتبار البداية فإنَّ الملائكة أفضل لأنهم جبلوا على طاعة الله قبل بني آدم وأطاعوا الله ولم يعصوه طرفة عين وعباداتهم أكثر بالجملة من عبادات البشر، والله أعلم).

(٤) مجموع الفتاوى (٤/ ٣٥٧).

(٥) لوامع الأنوار (٢/ ٤٠٩).

أمّا المسألة الرابعة: وهي معتقد اللقاني في معجزات الأنبياء. فلا شكَّ أنَّ هذا المعتقد الذي ذكره اللقاني في المعجزة هو اعتقاد الأشاعرة كما نقل تعريفهم لها، بناء على ما ذكرته سابقًا، فالأشاعرة يرون أنَّ النبوة لا تثبت إلا بالمعجزة، وبعضهم أشار إلى ثبوتها بدلالات أخرى لكنها لا تستقلُّ كاستقلال دلالة المعجزة -كما سبق-، وأنَّ هذه المعجزة لا بدَّ أن تكون مقرونةً بالتحدي وادِّعاء النبوة.

ومناقشة قول اللقاني والأشاعرة أنَّ المعجزة شرط ادِّعاء النبوة يتلخَّص فيما يلي:

* أولًا: طرق إثبات النبوة والدلالة عليها كثيرة متنوعة. يقول ابن أبي العز: (الطريقة المشهورة عند أهل الكلام والنظر تقرير نبوة الأنبياء بالمعجزات، لكن كثيرًا منهم لا يعرف نبوة الأنبياء إلا بالمعجزات، وقرروا ذلك بطرق مضطربة، ولا ريب أن المعجزات دليل صحيح، لكن الدليل غير محصور في المعجزات، فإن النبوة إنما يدعيها أصدق الصادقين، أو أكذب الكاذبين، ولا يلتبس هذا بهذا إلا على أجهل الجاهلين، بل قرائن أحوالهما تعرب عنهما، وتعرف بهما، والتمييز بين الصادق والكاذب له طرق كثيرة فيما دون دعوى النبوة، فكيف بدعوى النبوة)[1].

* ثانيًا: أنَّ الله قد أجرى على الأنبياء آيات وبراهين ليست من جنس المعجزات التي هي خوارق للعادات، منها: إخبار الأنبياء بانتصارهم وهلاك مخالفيهم، ومنها: ما جاء من البشارات بالنبي ﷺ في الكتب السابقة.

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية (ص١٤٠).

* ثالثًا: اللقاني والأشاعرة من نفاة تأثير الأسباب في مسبباتها، فلا يُؤثر الشرب في الري، و لا ملاقاة النار بالإحراق، وهذا يستلزم ألا يكون للمعجزة دلالة على النبوة؛ لأنهم إذا نفوا السببية التي يميز بها بين ما يكون خارقًا وما لا يكون، لم يمكنهم تمييز المعجزة عن غيرها؛ لأنهم قد نفوا الأصل الذي به تعرف حقيقة المعجزة. وقد نقدهم بمثل ذلك ابن حزم(١).

* رابعًا: يلزم اللقاني والأشاعرة عدم تمييز المعجزة من جهة كونها خارقة للعادة؛ لأن ما يرجع إلى الناس وما يكون خارقًا لتلك العادة لا يمكن تحديده، فيدخل في عموم الخوارق ما هو من قبيل أعمال السحرة، إذ هو غير معتاد عند كثير من الناس، فيلزم من هذا ألا يوجد فرق حقيقي بين آيات الأنبياء وما يأتي به السحرة من العجائب.

وأمَّا المسألة الخامسة: وهي العصمة، فقد سبق الكلام على عصمة الأنبياء.

أمَّا عصمة الملائكة فقد دلت الأدلة على أنَّ الملائكة معصومون كما قال تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۗ سُبْحَانَهُ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿٢٦﴾ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦-٢٧]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَّا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦].

والقاضي عياض ذكر اتفاق العلماء على عصمة جميع الملائكة(٢)، ولا شكَّ أنَّ هذا هو الصحيح والموافق لظاهر القرآن.

---

(١) الفصل (٥/ ٥).

(٢) نقله السيوطي عنه في الحبائك (ص ٢٥٢-٢٥٣).

وقد اعتُرض باعتراضات على ذلك منها :

- امتناع إبليس من السجود لآدم، وأجيب عنه بأنَّ إبليس ليس من الملائكة .

- ما وقع لهاروت وماروت في تعليمهم للناس السحر، وأجيب بأنَّهما ملكان نزلا فتنة للناس، مطيعانِ للّٰه في أمره هذا .

- قوله تعالى في آية الأنبياء السابقة عن الملائكة ﴿وَمَن يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّيٓ إِلَٰهٌ مِّن دُونِهِۦ فَذَٰلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَۚ كَذَٰلِكَ نَجْزِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ أنَّ ظاهرها قدرة الملائكة على المعصية، وأجيب بأنَّ هذا واردٌ أيضًا على الرسل في قوله تعالى : ﴿وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [الزمر: ٦٥]، وهذا الفرض والتقدير تعليق والتعليق يصحُّ فيما لا يكون ولا يقع[1] .

* * *

(١) انظر معتقد فرق المسلمين (ص ١٠٢-١٠٣).

المبحث السادس:
خصائص محمد ﷺ ومعجزاته

قال اللقاني:

٦٩- وخُصَّ خير الخلق أن قد تمَّما — به الجميع ربُّنا وعمَّما

٧٠- بعثته فشرعه لا يُنسخُ — بغيره حتى الزمان يُنسخُ

٧١- ونسخه لشرع غيره وقعْ — حتمًا، أذلَّ اللَّه من له منعْ

٧٢- ونسخ بعض شرعه بالبعض — أجِزْ، وما في ذا له من غضِّ

٧٣- ومعجزاته كثيرة غُرَرْ — منها كلام اللَّه معجِز البشرْ

٧٤- واجزم بمعراج النَّبيْ كما روَوْا — وبرِّئن لعائشةْ ممَّا رمَوْا

العرض:

في هذه الأبيات يعرض اللقاني بعض خصائص نبينا محمد ﷺ، ومنها: أنَّه ﷺ خاتم الأنبياء، وبه تمام بعثة النبيين.

وذكر أنَّ بين أهل العلم خلافًا في بعثته ﷺ للملائكة، فهل هم داخلون في هذا أم لا؟ ونسب إلى البرهان النسفي[1] والفخر الرازي الإجماع على عدم إرساله ﷺ إلى الملائكة، ونسب إلى تقي الدين السبكي أنه مرسلٌ إليهم. والعجيب أنَّه نسب موافقة رأي السبكي إلى ابن مفلح[2] وابن

(١) محمد بن محمد بن محمد أبو الفضل، برهان الدين النسفي. حنفي عالم بالأصول والكلام. له العقائد النسفية، ولد سنة ٦٠٠هـ وتوفي سنة ٦٨٧هـ. انظر الفوائد البهية (ص١٩٤-١٩٥).

(٢) محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، المقدسي. أعلم أهل زمانه بالفقه الحنبلي، من مصنفاته: الفروع في الفقه الحنبلي والآداب الشرعية. ولد ٧٠٨هـ وتوفي ٧٦٣هـ. شذرات الذهب (٨/ ٣٤٠).

حامد[1] وابن تيمية.

وذكر التصريح بعموم رسالته ردًّا على زعم بعض اليهود والنصارى القائلين بأنَّ دعوة محمد ﷺ للعرب خاصة، زعمًا منهم أنَّ الحاجة إلى بعثة محمد ﷺ ثابتة للعرب دون أهل الكتاب، وهو فاسد لأنَّ حاجة أهل الكتاب إلى بعثة محمد ﷺ أكثر من غيرهم لما في دينهم من التحريف والتغيير.

واستدلَّ اللقاني على أنَّ دعوة النبي ﷺ عامَّة، وأنَّها لا تنسخ إلى يوم القيامة بشريعة أخرى بقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥]، وقوله ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين حتى يأتي أمر الله»[2]، فببعثة محمد ﷺ نسخت جميع الشرائع.

وفي مسألة نسخ الشريعة قرَّر اللقاني أنَّ بعض الشريعة ينسخُ بعضها، وأنَّ هذا واقعٌ، ومنه مالا يقع كنسخ وجوب معرفته تعالى ونسخ تحريم الكفر، لكن يجوز عقلًا نسخ الشريعة بأكملها، وهذا بناءً على نفي اللقاني الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى كما هو عند الأشاعرة.

ثم قرَّر في مسألة المعجزات أنَّ المعجزة الثابتة بالتواتر والمعلومة من الدين بالضرورة كالقرآن فلا شك في كفر منكرها، وأمَّا المعجزة المتواترة لكنها لم تشتهر كنبع الماء من بين يدي النبي ﷺ فمنكرها مبتدع، وما ثبتت بطريق حسن عُذر منكرها إن كان مثله يخفى عليه ذلك.

---

(١) الحسن بن حامد بن علي البغدادي. إمام الحنابلة في زمانه، له الجامع في المذهب في أربعمائة جزء، وله شرح الخرقي، وله مطبوع تهذيب الأجوبة. توفي سنة ٤٠٣هـ انظر طبقات الحنابلة (٣/ ٣٠٩).

(٢) أخرجه البخاري رقم ٧٣١١ من حديث المغيرة بن شعبة، ومسلم رقم ١٥٦ و١٩٢٠ و١٠٣٧ من حديث جابر بن عبد الله وحديث ثوبان وحديث معاوية.

وذكر من معجزاته ﷺ في النظم معراجه إلى السماء، والإسراء والمعراج عند اللقاني كان بجسده وروحه ﷺ، والإسراء ثابتٌ بالكتاب والسنة والإجماع لذا نقل عن السعد أنَّ منكره كافر، والمعراج ثابت بالأحاديث المشهورة فنقل عنه أن منكرَه مبتدعٌ فاسق[1].

النقد:

ما قرَّره اللقاني من خصائص نبوة محمد ﷺ بأنَّه خاتم النبيين، وأنه مبعوث للناس كافة؛ قد نصَّ عليه الله ﷻ في كتابه كما قال ﷻ: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٤٠]، وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سبأ: ٢٨]، وقال: ﷻ: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، وقوله: ﷺ: «أعطيت خمسًا لم يعطهنَّ أحد قبلي؛ . . . وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثتُ إلى الناس كافة»[2].

وقد أعطيَ نبينا محمد ﷺ جميع أنواع الخوارق والمعجزات[3].

وقد أحسن اللقاني حينما ردَّ على من ادَّعى من اليهود والنصارى أنَّ بعثة محمد ﷺ للعرب خاصَّة وذكر أنَّ هذا فاسد، لكن تعليله بأنَّ حاجة أهل الكتاب إلى بعثة محمد ﷺ أكثر من غيرهم لما في دينهم من التحريف والتغيير، فهذا غير صحيح إذ حاجة الناس كلهم إلى النبي ﷺ على حدٍ سواء فحاجة الذي يعبد الأصنام والمجوسي وغيرهم كحاجة اليهودي الذي حُرِّف دينه.

(١) هداية المريد (ل ١٢١-١٢٩).

(٢) متفق عليه من حديث جابر بن عبد الله، البخاري رقم ٣٣٥ ومسلم رقم ٥٢١ (١/ ٣٧٠).

(٣) قاعدة في المعجزات والكرامات، لابن تيمية (ص ١١).

قال علي بن برهان الدين الحلبي[١]: (أما قول اليهود أو بعضهم وهم العيسوية طائفة من اليهود أتباع عيسى الأصفهاني إنه ﷺ إنما بعث للعرب خاصة دون بني إسرائيل وإنه صادق ففاسد لأنهم إذا سلموا أنه رسول الله وأنه صادق لا يكذب لزمهم التناقض لأنه ثبت بالتواتر عنه ﷺ أنه رسول الله لكل الناس)[٢].

وأمَّا ما ذكره من الخلاف في أنَّ الملائكة داخلون في التكليف في بعثة محمد ﷺ فاللقاني نقله عن السيوطي، ولا شك أنَّ من أدخلهم في التكليف ببعثة محمد ﷺ فكلامه باطل. والإجماع الذي حكاه عن الرازي والنسفي موافقٌ لدلالة القرآن في عدم تكليفهم.

وأمَّا ما نسبه اللقاني إلى ابن تيمية وابن مفلح وابن حامد من موافقة السبكي على أنَّهم مكلفون ببعثة محمد ﷺ؛ فالذي نقله ابن مفلح في الفروع عن ابن حامد - في فصل: الجِنُّ مكلفون في الجملة - ما نصُّه: (قال ابن حامد في كتابه الجن كالإنس في العبادات والتكليف: قال ومذهب العلماء إخراج الملائكة عن التكليف والوعد والوعيد..)

ثم قال: (وقال شيخنا ليس الجن كالإنس في الحد والحقيقة فلا يكون ما أمروا به وما نهوا عنه مساويًا لما على الإنس في الحد والحقيقة، لكنَّهم مشاركوهم في جنس التكليف بالأمر والنهي والتحليل والتحريم بلا نزاع أعلمه بين العلماء).

---

(١) علي بن إبراهيم بن أحمد، برهان الدين الحلبي، من مصنفاته إنسان العيون في سيرة المأمون وهي المسماة بالرسالة الحلبية. توفي سنة ١٠٤٤هـ انظر الأعلام (٤/ ٢٥١).

(٢) الرسالة الحلبية (١/ ٣٦٥).

ثم قال - في كلامه عن ستر العورة لمن كان خاليًا من أجل الملائكة والجن -: (وكلام صاحب المحرر وظاهر كلامهم يجب عن الجن؛ لأنهم مكلفون أجانب، وكذا عن الملائكة مع عدم تكليفهم لأن الآدمي مكلف)[1].

هذا هو كلام ابن مفلح ونقلِه عن شيخه ابن تيمية وابن حامد، وليس فيه ما ذكر اللقاني، بل إنَّ فيه التصريح بعدم تكليفهم كالجن، ولعل اللقاني أخطأ في النسبة أو أنَّه نقل عمَّن أخطأ في النسبة.

أمَّا التنصيص على أنَّ الملائكة مكلفون فالمراد به أنَّهم مكلفون بأعمالٍ أوكلهم الله بها كما قال سبحانه: ﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [الأنفال: ١٢]، وقال سبحانه: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦][2].

أمَّا قوله في جواز نسخ الشريعة عقلًا دون الوقوع، فقد عرفتَ سابقًا أنَّ الأشاعرة نفوا الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى وجوزوا على الله أن يفعل كل شيء، فيجوز عندهم عقلًا أن يريد الله تعالى أي فعلٍ، ومنها نسخ الشريعة بأكملها، وقد سبق نقد أصل هذه المسألة التي منها هذا الفرع.

* * *

(١) الفروع (١/ ٥٣٦، ٥٤١).

(٢) لوامع الأنوار (٢/ ٤٠٩).

المبحث السابع: فضل الصحابة وترتيبهم في الفضل

قال اللقاني:

٧٤- واجزم بمعراج النَّبِيّ كما رَوَوْا وبرِّئن لعائشة مِمَّا رَمَوْا

٧٥- وصحبُهُ خير القرون فاستمعْ فتابعي فتابعٌ لمن تبع

٧٦- وخيرُهم من وُلّيَ الخلافة وأمرهم في الفضل كالخلافة

٧٧- يليهمُ قومٌ كرامٌ بررة عدَّتهم ستٌّ تمام العشرة

٧٨- فأهل بدرٍ العظيم الشانِ فأهل أُحُدٍ بيعة الرضوانِ

٧٩- والسابقون فضلُهم نصًّا عُرِفْ هذا وفي تعيينهم قد اختُلِفْ

٨٠- وأوِّلِ التشاجر الذي وردْ إنْ خُضْتَ فيه واجتنب داء الحسدْ

العرض:

أورد اللقاني في هذه الأبيات الاعتقاد الواجب في صحابة رسول الله ﷺ والتابعين لهم بإحسان، وأنَّ هذا من جملة أبواب الاعتقاد.

فذكر أنَّه يجب تبرئة عائشة رضي الله عنها ممَّا رُميت به في حادثة الإفك. وذكر أنَّ من جحد الآيات الواردة فيها وتبرئتها فقد كفر ويجب قتله. كما نصَّ على أنَّ تبرئتها من معجزاته ﷺ مع الكرامة التي نالتها رضي الله عنها.

ثم أوضح الاعتقاد في الصحابة وأنَّهم أفضل الناس ولو مَن صحبه قليلًا، وذكر الأدلة الدالة على ذلك منها قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِى قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَٰبَهُمْ

فَتْحًا قَرِيبًا﴾ [الفتح: ١٨]، وقوله ﷺ: «لا تسبُّوا أصحابي والذي نفسي بيده لو أنفق أحدكم ملء أحدٍ ذهبًا ما بلغ مُدَّ أحدهم ولا نصيفه»(١).

وذكر أنَّ تفضيل الصحابة بأكثرهم صحبةً وقتالًا وبذلًا ونصرة، فمن صحبه وقاتل معه أعلى رتبةً ممَّن صحبه دون قتال، ومن صحبه أفضل رتبة ممن رآه فقط، وإن كان شرف الصحبة حاصلٌ للجميع.

وفي تفضيل زوجات النبي ﷺ مع ابنته فاطمة نقل نقولاتٍ في ذلك، ومال إلى قولٍ من يقول بالتفضيل في الأحوال، فأفضلهنَّ نصرةً خديجة، وأفضلهنَّ من حيث العلم عائشة، وأفضلهنَّ من حيث القرابة فاطمة رضوان الله عليهنَّ أجمعين.

ورجَّح الوقف في التفضيل من ناحية الثواب، وذكر أنَّه قول الأشعري.

ونصَّ في المتن بقوله: (وخيرهم) أي خير الصحابة الخلفاء الأربعة: أبو بكر الصديق، ثم عمر بن الخطاب الفاروق، ثم عثمان بن عفان، ثم علي بن طالب رضي الله عنهم أجمعين.

وذكر أنَّ بعدهم في الفضل بقية العشرة المبشرين بالجنَّة وهم طلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، وسعيد بن زيد، وأبو عبيدة عامر بن الجراح.

ثم يلونهم في الفضل أهل بدر ورجَّح أنَّهم ثلاثمائة وسبعة عشر، ثم أهل أحد وهم سبعمائة، ثم أهل بيعة الرضوان وهم ألفُ رجل وأربعمائة.

وذكر أنَّ هذا اعتقاد الأشعري(٢)، وأن الترتيب عنده قطعيٌّ، وظنيٌّ عند الباقلاني والجويني.

---

(١) متفق عليه من حديث أبي سعيد الخدري، البخاري رقم٣٦٧٣، ومسلم رقم ٢٥٤٠ (٤/ ١٩٦٧).

(٢) رسالة إلى أهل الثغر (ص٢٩٩).

كما نصَّ في الشرح أنَّ هذا الترتيب الوارد في النظم ردٌّ على:

- الخطابية القائلين بتفضيل عمر بن الخطاب على سائر الصحابة(١).

- والراوندية(٢) القائلين بتفضيل العباس بن عبد المطلب على سائر الصحابة.

- والشيعة(٣) القائلين بتفضيل علي بن أبي طالب على سائر الصحابة.

واستدلَّ على الترتيب بحديث عبد الرحمن بن عوف قال: قال رسول الله ﷺ: «أبو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة والزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن أبي وقاص في الجنة وأبو عبيدة بن الجراح في الجنة»(٤).

ثم ذكر اختلاف التعيين في السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار وأهل العقبات الثلاث، واستدلَّ بقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ

(١) هكذا عرفهم اللقاني ويظهر أنه نقل ذلك عن النووي من شرح مسلم (١٥/ ١٤٨).
والخطابية من فرق الرافضة أتباع أبي الخطاب محمد بن أبي زينب الأسدي الذي غلا في جعفر الصادق، فلما تبرأ جعفر منه ومن غلوه ولعنه وطرده ادَّعى الإمامة لنفسه، وزعم أنَّ الأئمة أنبياء ثم آلهة، فادَّعى أنَّ جعفرًا إلهًا غير المحسوس في زمانه. قتله عيسى بن موسى صاحب المنصور. الملل والنحل (١/ ٢١٠) الفرق بين الفرق(ص٢٤٧).

(٢) من فرق المعتزلة تنسب إلى أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي، المشهور بابن الراوندي. فيلسوف مجاهر بالإلحاد، وقد كان من متكلمي المعتزلة، صنف في جحد الصانع وتصحيح مذهب الدهرية، هلك سنة ٢٩٨هـ الأعلام (١/ ٢٧٦).

(٣) الشيعة فرق شتى وطوائف متعددة، منهم الغلاة الذين يرون عصمة الأئمة كالإمامية الاثني عشرية، ومنهم باطنية كالإسماعيلية، ومنهم من دون ذلك. انظر عنهم فرق الشيعة للنوبختي والقمي.

(٤) أخرجه أحمد (١/ ١٩٣)، والترمذي رقم ٣٧٤٧، وانظر صحيح الترمذي رقم ٢٩٤٦.

تَجْرِي تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًاۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ١٠٠]، وكذا قوله تعالى: ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِى ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْۚ فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ دَرَجَةًۚ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰۚ وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٩٥].

وذكر الأقوال فيها ورجَّح أنَّ السابقين الأولين هم من صلى إلى القبلتين.

وذكر أنَّ التفضيل قد يجمعُ تلك المراتب، فمن أهل بدر من حضر أحد ومن أهل بدر وأحد من حضر بيعة الرضوان، ونقل عن بعض أهل العلم: أفضل الصحابة أهل الحديبية وأفضل أهل الحديبية أهل أحد وأفضل أهل أحد أهل بدر وأفضل أهل بدر العشرة وأفضل العشرة الخلفاء الأربعة، وأفضل الأربعة أبو بكر رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

النقد:

مجمل ما ذكره اللقاني في هذا المبحث هو معتقد أهل السنة والجماعة، وقد دلَّل اللقاني على بعض ما قاله بالأدلة. وهذا هو الأصل في جميع أبواب الدين خصوصًا الاعتقاد الاعتماد على الدليل من الكتاب والسنة، وليس فقط في أبواب النبوات والسمعيات.

ومعتقد أهل السنة والجماعة في هذا الباب أنَّنا (نحب أصحاب رسول الله ﷺ، ولا نفرط في حب أحد منهم، ولا نتبرأ من أحد منهم، ونبغض من يبغضهم وبغير الخير يذكرهم، ولا نذكرهم إلا بخير، وحبهم دين وإيمان وإحسان، وبغضهم كفر ونفاق وطغيان)[1].

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (ص٦٨٩).

وما ذكره من ترتيبهم في الفضل وفضل عائشة وزوجات النبي ﷺ رضي الله عنهم أجمعين صحيح موافق لنصوص الكتاب والسنة.

وفي صحة خلافة الخلفاء الأربعة، فإنَّ إجماع الصحابة ﷺ ومن جاء بعدهم من السلف الصالح قد انعقد على صحة خلافتهم لا نزاع في ذلك[١].

أمَّا فيما شجر بينهم فقد أحسن اللقاني في ذكر المعتقد إذ أنَّ عقيدة أهل السنة والجماعة من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم فيما شجر بين الصحابة هو الإمساك عن ذلك إلا فيما يليق بهم. فقد دلَّت النصوص على وقوع الفتنة بينهم كما قال: ﷺ: «لا تقوم الساعة حتى تقتتل فتتان عظيمتان وتكون بينهما مقتلة عظيمة ودعواهما واحدة»[٢]، فالمقصود بهما جماعة علي ومعاوية ﷺ ودعوتهما الإسلام[٣].

ونعتقد فيهم أنَّ لهم من المحبة والولاء والنصرة ما يجب على كل مسلم؛ طاعة لمحمد ﷺ في حق أصحابه.

وقد قال عليٌّ ﷺ عن الفئتين في الفتنة (قتلانا وقتلاهم في الجنة)[٤]، وقال: ﷺ: (إني لأرجو أن أكون وطلحة والزبير من الذين قال الله فيهم ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَابِلِينَ﴾ [الحجر: ٤٧])[٥]، فهي

---

(١) فضائل الصحابة للإمام أحمد (٢/ ٥٧٣-٥٧٧)، منهاج القاصدين في فضل الخلفاء الراشدين (ص٧٧-٧٨)، الإبانة للأشعري (ص٧٨)، مقالات الإسلاميين (١/ ٣٤٦)، الإبانة الصغرى (ص١٥٩)، الاعتقاد للبيهقي(١٩٦-١٩٧)، الوصية الكبرى (ص٣٣)، فتح الباري(٧٧٢)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (٥٣٣-٥٤٥)، لوامع الأنوارا لبهية (٢/ ٣٤٦).

(٢) متفق عليه من حديث أبي هريرة، البخاري رقم ٦٩٣٥، ومسلم رقم ١٥٧ (٤/ ٢٢١٣).

(٣) فتح الباري (١٢/ ٣٠٣)، طرح التثريب (٨/ ١٤١).

(٤) مصنف ابن أبي شيبة (١٥/ ٣٠٣)، وانظر سير أعلام النبلاء (٣/ ١٤٤).

(٥) الطبقات الكبرى (٣/ ١١٣).

شهادة حق في حماية جناب الصحابة ﷺ.

وقد بيَّن أهل السنة المنهج الحق في جناب الصحابة في الفتنة، منها قول عمر بن عبد العزيز رحمه الله عن القتال الذي حصل بين الصحابة (تلك دماء طهَّر الله يدي منها أفلا أطهر منها لساني، مثل أصحاب رسول الله ﷺ مثل العيون، ودواء العيون ترك مسِّها)[1].

وقال أحمد رحمه الله لما قيل له: ما تقول فيما بين علي ومعاوية، فقال: ما أقول فيهم إلا الحسنى. وقال مرة لما سئل عن ذلك: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْـَٔلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ١٤١][2]. وقال ابن أبي زيد القيرواني[3]: (وألا يذكر أحدٌ من صحابة الرسول ﷺ إلا بأحسن ذكر والإمساك عمَّا شجر بينهم، وأنَّهم أحق الناس أن يُلتمس لهم أحسن المخارج ويظن بهم أحسن المذاهب)[4].

وقال أبو عبد الله عبيد الله بن بطة[5] في كلام جيِّدٍ له بعد أن بيَّن فضل الصحابة: (ومن بعد ذلك نكفُّ عمَّا شجر بين أصحاب رسول الله ﷺ فقد شهدوا المشاهد معه وسبقوا الناس بالفضل، فقد غفر الله لهم وأمرك بالاستغفار لهم والتقرب إليه بمحبتهم وفرض ذلك على لسان نبيه وهو يعلم

---

(١) الجامع لأحكام القرآن (١٦/ ١٢٢)، الطبقات الكبرى (٥/ ٣٩٤).

(٢) مناقب الإمام أحمد (ص١٢٦، ١٦٤).

(٣) عبد الله بن أبي زيد عبد الرحمن المشهور بابن أبي زيد القيرواني، لقب بمالك الصغير، فقيه له كتاب الرسالة. قال القاضي عياض: حاز رئاسة الدين والدنيا. توفي سنة ٣٨٦هـ سير أعلام النبلاء(١٧/ ١٠).

(٤) الرسالة (ص٤٥).

(٥) عبيدالله بن محمد بن بطة العكبري، أبو عبد الله ابن بطة. فقيه محدث حنبلي، بلغت مصنفاته المائة، وألف كتاب الإبانة الكبرى والصغرى وهو الشرح والإبانة. ولد سنة ٣٠٤هـ وتوفي سنة ٣٧٨هـ انظر طبقات الحنابلة (٣/ ٢٥٦).

ما سيكون منهم وأنهم سيقتتلون، وإنما فُضِّلوا على سائر الخلق لأن الخطأ والعمد قد وُضِع عنهم وكل ما شجر بينهم مغفور لهم)[١].

والأقوال في هذا والنقولات كثيرة، وإنَّما ذكرت من باب الإشارة لا الحصر[٢].

وفي أنَّ أولى الطائفتين بالحق عليٌّ رضي الله عنه ومن معه، فهو الذي تدلُّ عليه الآثار منها حديث «ويح عمَّار تقتله الفئة الباغية»[٣]، وهو ما نصَّ عليه الإمام أحمد في ردِّه على يحيى بن معين[٤] عندما استنكر ابن معين استدلال الشافعي بسيرة علي رضي الله عنه على قتال البغاة[٥]، قال النووي: (قال العلماء: هذا الحديث -أي حديث قتل عمَّار- حجة ظاهرة في أن عليًّا رضي الله عنه كان محقًّا مصيبًا والطائفة الأخرى بغاة لكنهم مجتهدون فلا إثم عليهم)[٦].

وفيما حدث بين الصحابة قرَّر اللقاني ما يلي:

- أنَّ ما حصل لا بدَّ من تأويله بعد ثبوت صحة إسناده.

- ثبوت عدالتهم وأنهم متأولون فيما شجر بينهم، ومعذورون مأجورون، وشهاداتهم ورواياتهم مقبولة لم ينقص ذلك من عدالتهم شيء باتفاق

(١) الإبانة الصغرى (ص١٦٣).

(٢) انظر عقيدة السلف وأصحاب الحديث ضمن المنيرية (١/ ١٢٩)، الجامع لأحكام القرآن (١٦/ ٣٢١-٣٢٢)، شرح صحيح مسلم للنووي (١٨/ ١١)، مجموع الفتاوى (٣/ ١٥٤)، الباعث الحثيث (ص١٨٢)، فتح الباري (١٣/ ٣٤).

(٣) أخرجه البخاري رقم ٤٤٧ و٢٨١٢.

(٤) يحيى بن معين بن عون بن زياد المري الغطفاني بالولاء. من أئمة الحديث ومؤرخي رجاله، قال عنه الإمام أحمد: أعلمنا بالرجال. ولد سنة ١٥٨هـ وتوفي سنة ٢٣٣هـ تهذيب التهذيب (٤/ ٣٨٩).

(٥) مجموع الفتاوى (٤/ ٤٣٧-٤٣٨)، فتح الباري (٦/ ٦١٩).

(٦) شرح صحيح مسلم (١٨/ ٤٠).

أهل الحق.

- وأنَّ عليًّا بايع أبابكر على رؤوس الأشهاد لما عتب عليه.

- ووقوف عليٍّ عن الاقتصاص من قتلة عثمان خشية ازدياد الفساد.

* * *

المبحث الثامن: فضل التابعين وأتباعهم والأئمة

قال اللقاني:

٧٥- وصحبه خير القرون فاستمعْ فتابِعِي فتابعٌ لمن تبعْ

....

٨١- ومالكٌ وسائر الأئمَّة كذا أبو القاسم هداة الأمَّة

العرض:

ذكر اللقاني فضل التابعي ضمن الأبيات التي سبقت في الصحابة، ثم عاد يُرتب أفضلية الصحابة، فاحتجت أن أعيد شطر البيت المتعلق بالتابعين هنا - وهو البيت الخامس والسبعون- فيكون مع الأئمة، لحاجة فصل ما يتعلق بالصحابة عن التابعين، لمكانتهم، ولأنَّ من التابعين وأتباعهم من يأخذ حكمه حكم الأئمة.

وأفضل التابعين أويس القرَني[١] الذي ورد فيه حديث عمر بن الخطاب ﷺ أنَّ النبي ﷺ قال: «إن رجلا يأتيكم من اليمن يقال له أويس لا يدع باليمن غير أم له قد كان به بياض فدعا الله فأذهبه عنه إلا موضع الدينار أو الدرهم فمن لقيه منكم فليستغفر لكم»[٢]، وذكر أنَّ أفضل التابعيات حفصة بنت سيرين[٣] على خلاف بين أهل العلم.

---

(١) أويس بن عامر بن جزء بن مالك القرني، من بني قرن بن ردمان بن ناجية بن مراد. أحد سادات التابعين، جاء في فضله الحديث المشار إليه وأنه بار بأمِّه. توفي سنة ٣٨هـ انظرسير أعلام النبلاء (٤/ ١٩).

(٢) أخرجه مسلم رقم ٢٥٤٢ (٤/ ١٩٦٨).

(٣) حفصة بنت سيرين، أم الهذيل. فقيهة تابعية جليلة، روت عن أم عطية وأنس، أخوها التابعي الجليل محمد ابن سيرين، توفيت بعد المائة. انظرسير أعلام النبلاء (٤/ ٥٠٧).

وذكر فضيلة تابعي التابعين، استنادًا إلى حديث عمران بن حصين ﷺ قال: قال النبي ﷺ: «خيركم قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم قال عمران لا أدري أذكر النبي ﷺ بعد قرنين أو ثلاثة»[1]، قال اللقاني: (اقتضى هذا الحديث أنَّ الصحابة أفضل من التابعين والتابعين أفضل من أتباع التابعين).

ورجَّح عند ذكر الخلاف في تفضيل القرون أنَّ كلَّ قرن أفضل من الذي يليه؛ لحديث «اصبروا فإنه لا يأتي عليكم يوم أو زمان إلا الذي بعده شر منه حتى تلقوا ربكم»[2].

ثم عقب اللقاني بالأئمة من بعد ذكره الصحابة والتابعين، وأنَّهم خير الأمة بعدهم.

فذكر على الترتيب: مالك بن أنس ووصفه بأنَّه إمام الأئمة (ت١٧٩هـ)، ومحمد بن إدريس الشافعي (ت٢٠٤هـ)، وأبو حنيفة النعمان (ت١٥٠هـ)، وأحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ). وذكر أنَّ هؤلاء هم هداة الأمة بعد الصحابة والتابعين، ومن طعن فيهم بسوء فيخشى عليه خاتمة السوء. وذكر أنَّ (أل) في الأئمة إن كانت للعهد فهم المراد، وإن كانت للكمال فقد يدخل الثوري وابن عيينة والأوزاعي وإسحاق بن راهويه والليث بن سعد، وأبو منصور الماتريدي وأبو الحسن الأشعري، وذكر عن أبي الحسن أنَّ مذهبه هو المقدم في الاعتقاد.

ثم خصَّ في النظم أبا القاسم ويعني به الجنيد بن محمد بن الجنيد (ت

---

(١) متفق عليه، البخاري رقم ٢٦٥١، ومسلم رقم ٢٥٣٥ (٤/ ١٩٦٤).

(٢) أخرجه البخاري رقم ٧٠٦٨ من حديث أنس بن مالك.

٢٩٨هـ)[١]، وسمَّاهُ سيِّد أهل التصوف.

النقد:

وجود الأئمة الذين يحملون الحق ويبلغونه في كل زمان من الأمور التي دلَّ عليها الشرع كما قال: ﷺ: **«لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين»** وقوله: ﷺ: **«يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين..»**[٢].

وسلف الأمَّة بعد نبيها محمد ﷺ هم الصحابة والتابعون، ومن تبعهم بإحسانٍ إلى يوم الدين.

والأئمة الأربعة وغيرهم من أئمة الإسلام هم هداة الأمة، يجبُ موالاتهم ومحبتهم وتعظيمهم وإجلالهم، وتعلُّم أقوالهم للاستعانة بها على فهم الكتاب والسنة هذا فيما يتعلق بالمسائل التي فيها نصٌّ من كتاب أو سنة، أمَّا المسائل التي ليس فيها نصٌّ من كتابٍ أو سنَّة فإنَّ اجتهادهم أصوب وأقرب إلى الحق من اجتهاد من بعدهم؛ لأنَّهم أكثر علمًا وتقوىً، لكن لا ندعي لهم العصمة في اجتهادهم أو أقوالهم، بل إنَّه أُثر عنهم أنَّ كلَّ أحدٍ من الناس يؤخذ قوله ويترك إلا رسول الله ﷺ[٣].

والجنيد الذي خصَّهُ في النظم قد أثنى عليه شيخ الإسلام ابن تيمية ووصفه

---

(١) الجنيد بن محمد بن الجنيد، أبو القاسم القايني البغدادي الخراز، شيخ الصوفية، تفقه على يد أبي المظفر السمعاني، انظر ترجمته في وفيات الأعيان (١/ ٣٧٣)، سير أعلام النبلاء (٢٠/ ٢٧٢).

(٢) رواه البيهقي في السنن الكبرى (١٠/ ٢٠٩) رقم ٢٠٧٠٠، وصححه الألباني في مشكاة المصابيح رقم ٢٤٨ (١/ ٥٣).

(٣) انظر مجموع الفتاوى (٢٠/ ٢١١-٢١٢)، إعلام الموقعين (٢/ ٢٠٠-٢٠١).

بأنَّه من أئمة الهدى[1]، وهو من متصوفة القرن الثالث الهجري، وقد تعلَّق به أرباب التصوف من جميع أصنافهم، وله رسائل كثيرة[2]، له عبارات شبيهة بعبارات الصوفية - إن صحت عنه -، وكقوله أخذنا التصوف عن الجوع[3].

لكن تخصيصه في النظم وتركه لأئمة أعلام كالسفيانين والزهري وابن المبارك والبخاري وغيرهم هو من تخصيص المفضول وترك الفاضل، كما أنَّه ليس ممَّن اتفقت الكلمة على جلالته بقدر الأئمة الأربعة أو من ذكرهم في الشرح.

* * *

(١) انظر مجموع الفتاوى (٥/ ٤٩٢).
(٢) رسائل الجنيد التي ألفها د. جمال رجب إن صحَّت نسبتها إليه ففيها ما يتعارض مع وصف شيخ الإسلام له.
(٣) انظر تعليق الذهبي على ذلك في سير أعلام النبلاء (١٤/ ٦٩)، ورسائل الجنيد (ص١٣٩).

المبحث التاسع: تقليد أحد الأئمة

قال اللقاني:

٨٢- فواجبٌ تقليد حبْرٍ منهمُ كذا حكى القوم بلفظ يُفهمُ

العرض:

قرَّرَ اللقاني هنا أنَّ تقليد أحد الأئمة الأربعة في الفروع واجب على كل مكلف ليس فيه أهلية الاجتهاد المطلق، ونقل عن الإمام مالك وجوب تقليد العامة للمجتهدين في الأحكام، أمَّا من كان فيه أهلية فيحرم عليه التقليد في الأحكام.

أمَّا مسألة التقليد في العقائد فقد سبق الكلام عليها في الفصل الأول ورجَّح اللقاني أنَّ إيمان المقلِّد يصحُّ مع حرمة التقليد على صاحب الأهلية في النظر والبحث والاستدلال، وعليه يكون عاصيًا مع صحة إيمانه، أمَّا مَن لم يكن صاحب أهلية فيصحُّ إيمانه دون عصيان[1].

والأدلة التي ذكرها اللقاني على وجوب التقليد في الأحكام:

- قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٧]، وهنا إيجاب السؤال على من لم يعلم.

- قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢]، وهنا أوجب

(١) انظر المبحث الأول من الفصل الأول ص ٦١ وما بعدها من هذه الرسالة.

الحذر عند إنذار علمائهم مما يفيد وجوب التقليد.

- قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾ [النساء: ٥٩]، وسواءً أكان ولي الأمر المقصود به العلماء أم الأمراء.

ثم ذكر أدلة المعتزلة القائلين بوجوب الاجتهاد على العامي.

ثم ذكر اللقاني مسائل متعلقة بأصول الفقه كالانتقال من مذهب إلى مذهب، وضوابط التمذهب ونحوها من مباحث أصول الفقه[1].

النقد:

أمَّا كلام اللقاني على التقليد فيتضح ما فيه من خلال الأمور الآتية:

الأمر الأول: أنَّ الأخذ بالدليل من كتاب أو سنة هو اتباعٌ وليس بتقليد، وهو واجبٌ على كل مكلَّف سواءً كان ذا أهلية أم لا؛ لأنَّه لا اجتهاد مع النص، ولا يقبل رأي عند ورود الدليل[2].

الأمر الثاني: أنَّ التقليد الذي هو اتباع قول الغير من غير معرفة دليله جائزٌ في الجملة[3].

لكن ينبغي في المقلد شروط كي يكون تقليده جائزًا، وهي:

١- أن يكون المقلد جاهلًا أو عاجزًا عن معرفة الدليل.

٢- أن يقلد من عرف بالعلم والاجتهاد من أهل الدين والصلاح.

---

(١) هداية المريد (ل١٣٦-١٤٠).

(٢) نزهة الخاطر العاطر (٢/ ٤٥٠)، المذكرة (ص٣١٤).

(٣) مجموع الفتاوى (٢٠/ ٢٠٣-٢٠٤)، وقد ذكر الشوكاني اختلاف العلماء في حكم التقليد وفصل القول في إرشاد الفحول (٢/ ٢٤٣).

٣- ألا يكون في التقليد مخالفةٌ للنصوص الشرعية أو الإجماع.

٤- عليه أن يتحرَّى الحق والصَّواب في كلِّ مسألة على حسب استطاعته.

٥- ألا يكون متتبعًا للرخص في تقليده.

٦- إذا التزم مذهبًا معيَّنًا من المذاهب فيشترط أن لا يستطيع المقلِّد تعلُّم دينه إلا بذلك[١].

* * *

(١) مجموع الفتاوى (١١/ ٥١٤) الفقيه والمتفقه (ص٢/ ٦٨-٦٩)، جامع بيان العلم وفضله (٢/ ٩٢-١١٥)، أضواء البيان (٧/ ٤٨٦).

المبحث العاشر: كرامات الأولياء

قال اللقاني:

٨٣- وأثبتنْ للأوليا الكرامَةْ ومن نفاها فانبذن كلامَهْ

العرض:

قرَّر اللقاني في النظم إثبات الكرامة للأولياء، وعرفها بأنها: أمر خارق للعادة غير مقرون بدعوى النبوة، يظهر على عبد ظاهر الصلاح ملتزم لمتابعة نبي كلِّف بشريعته مصحوب بصحيح الاعتقاد والعمل الصالح علم بها أم لم يعلم. وذكر أن هذا التعريف احتراز من: المعجزة للنبي، والمعونة لعامة المسلمين، ومخاريق السحرة.

وعرف الولي بأنه: العارف بالله تعالى وبصفاته حسب الإمكان، المواظب على الطاعات المجتنب للمعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات المباحة.

وأدلة جواز وقوع الكرامة التي ذكرها:

١- ما كان لمريم ﷺ من ولادة عيسى دون زوج، وكان يجد زكريا ﷺ عندها فاكهة الصيف في الشتاء وفاكهة الشتاء في الصيف.

٢- ما حدث لآصف بن برخيا - وزير سليمان ﷺ- الذي أتى بعرش بلقيس قبل أن يرتدَّ طرف سليمان ﷺ.

وفي النظم ذكر الردَّ على من أنكر الكرامة وهم المعتزلة، وقول

الإسفراييني والحليمي[1]، وأدلتهم هي:

- أنَّ إثبات الكرامة يلتبس فيه الولي مع النبي.
- أنَّ إثبات ذلك سدٌّ لباب إثبات معجزات الأنبياء.
- أنَّ إثبات ذلك يخل بقدر الأنبياء في النفوس.

وقد أجاب عنها اللقاني بأن التفريق بين المعجزة والكرامة يردُّ هذا، إذ في المعجزة دعوى النبوة والتحدي ممَّا ليس في الكرامة، وأنَّ ظهور المعجزة يدعو إلى تصديق النبي لا إلى الإخلال في قدره[2].

النقد:

التعريف الذي ذكره اللقاني للكرامة تعريف صحيح، واحترازه من المعونة التي تحدث لعامة المسلمين صحيح إذ كانت المعونة ليست أمرًا خارقًا للعادة وإلا كانت كرامة، والمسلم قد يُعطى من الكرامة على قدر ما معه من الإيمان والإسلام[3].

---

(١) قول الإسفراييني هو إنكار كرامات الأولياء التي قد ثبتت للأنبياء، وقد مال الصنعاني إلى هذا حين نقل تعريف الإسفراييني للكرامات: (كلما جاز تقديره معجزة للنبي لا يجوز أن يكون ظهور مثله كرامة لولي، وإنما مبالغ الكرامات إجابة دعوته أو موافاة ماء في بادية في غير موقع المياه أو نحو ذلك مما ينحط عن خرق العادات).

قال الصنعاني بعد ذلك: (فإن أريد بالكرامات ما ذكره أبو إسحاق الإسفراييني فهو حق لا ريب فيه، ولا يخالف فيها إلا جاهل، أعني نفي الكرامة بهذا المعنى، فمن أنكرها بهذا المعنى قد فرَّط، كما أنَّ من ادَّعى إثبات الخوارق قد أفرط، والحق التوسط بين الطرفين كما يقوله أبو إسحاق وغيره). انظر الإنصاف في حقيقة الأولياء ومالهم من الكرامات والألطاف، للصنعاني (ص ٧١-٧٢ ، ٧٤).

(٢) هداية المريد (ل ١٤٠-١٤٢).

(٣) الوافي باختصار شرح الطحاوية (ص٢٤٢).

والأصل في المسلم أن يطلب الاستقامة لا الكرامة[1]. والكرامة نوعان[2]:

- نوع علم ومكاشفة، بأن يُلقى في قلبه شيء من العلم أويكشف له عن أمر خفي كما حدث لعمر ﷺ إذ أرسل جيشًا إلى نهاوند بقيادة سارية، وبينما هو يخطب في مسجد رسول الله ﷺ كشف له أنَّ العدوَّ قادم على سارية وجيشه، فصار ينادي أميرهم: يا سارية الجبل، يا سارية الجبل، -أي انحازوا إلى الجبل- فسمعَ سارية صوته في ذلك المكان البعيد، فانحازوا إلى الجبل، فنصرهم الله ﷻ[3].

ومن ذلك ما روي عن أبي بكر ﷺ أنه قال لابنته عائشة في حمل زوجته حبيبة بنت خارجة: إنه أُلقي في روعي أنها جارية فاستوصي بها خيرًا، فولدت أم كلثوم[4].

- نوع قدرة وتأثير، مثل ما حدث لسفينة مولى رسول ﷺ[5] حينما أخبر الأسد أنه مولى لرسول ﷺ فأخذ يدلّه الطريق[6]، ومثل ذلك حدث لصلة بن أشيم[7] وهو يصلي إذ جاءه سبعٌ فقال له: أيها السبع اطلب الرزق في مكانٍ آخر[8].

---

(١) قاعدة في المعجزات والكرامات (ص٢٣).

(٢) الوافي باختصار شرح الطحاوية (ص٢٤٢).

(٣) البداية والنهاية (٦/ ٨٦)(٧/ ١٣٠-١٤١)، وصححها الألباني في الصحيحة (٣/ ١٨٤).

(٤) الطبقات الكبرى (٣/ ١٩٥)، أسد الغابة (٧/ ٣٧٣-٣٧٤).

(٥) أبو عبد الرحمن سفينة مولى رسول الله ﷺ، كان عبدًا لأم سلمة فأعتقته، توفي بعد سنة ٧٠هـ سير أعلام النبلاء (٣/ ١٧٢).

(٦) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير رقم ٦٤٣٢، وصححه الحاكم (٣/ ٦٠٦).

(٧) أبو الصهباء صلة بن أشيم العدوي، زوج العالمة معاذة العدوية، من أجلاء التابعين. توفي سنة ٦٢هـ سير أعلام النبلاء (٣/ ٤٩٧).

(٨) صفة الصفوة (٣/ ٢١٦، ٢١٧).

المبحث الحادي عشر: الكرام الكاتبون والحفظة

قال اللقاني:

٨٤- وعندنا أنَّ الدعاء ينفعُ كما من القرآن وعدًا يُسمعُ

٨٥- بكلِّ عبدٍ حافظون وُكِّلوا وكاتبون خيرة لن يهملوا

٨٦- من أمره شيئًا فَعَلْ ولو ذَهِلْ حتى الأنين في المرَض كما نقلْ

٨٧- فحاسبِ النَّفس وقِلَّ أملا فرُبَّ من جَدَّ لأمرٍ وصلا

العرض:

قرَّر اللقاني هنا مسألتين:

الأولى: أنَّ الدعاء ينفع الأحياء والأموات كما وعد الله بذلك في القرآن بقوله ﷻ: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: ٦٠] وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ [البقرة: ١٦٨] فيقضي الله به الحاجات ويدفع به المصائب، خلافًا للمعتزلة القائلين بأنَّ الدعاء لا يخلو إمَّا أن الله قضاهُ فلا يصحُّ تخلفه، أو أنَّ الله لم يقضهِ فغير حالٌّ في العبد فيكون الدعاء عبثًا، وردَّ اللقاني على هذا الكلام: بأنَّ القضاء المعلَّق جاز أن يكون رفعه معلَّقًا على الدعاء، كما أنَّ الدعاء عبادة وإن لم يحصل به نعمة أو تنكشف به نقمة.

الثانية: أنَّ للعبد ملائكةً كتبة وحفظة، فالكتبة يكتبون أعماله من الحسنات والسيئات قولًا أو فعلًا أو اعتقادًا، همًّا أو عزمًا أو تقريرًا في حال الصحة والمرض، وأنهم لا يذهلون ولا ينسون ولا يغفلون عن كتابة أعمال

العبد حتى في الخلاء وكذا أنين المرض كما نقله عن الإمام مالك[١]. وكاتب الحسنات عن عاتقه الأيمن، وكاتب السيئات عن عاتقه الأيسر، وكاتب الحسنات يكتبها فورًا، وكاتب السيئات لا يكتب السيئة إلا بعد مضي ست ساعات من غير توبة، واستظهر قول من قال أنهما ملَكان بالشخص لا بالنوع.

وذكر أنَّ الحفظة غير الكتبة بلا خلاف، والحفظة هم المقصودون بقوله تعالى: ﴿لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٌ مِّنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَمِنۡ خَلۡفِهِۦ يَحۡفَظُونَهُۥ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِۗ﴾ [الرعد: ١١].

النقد:

ما قرَّره اللقاني في المسألة الأولى: من أنَّ الدعاء ينفع الأحياء والأموات موافق للأدلة، وكذا في ردِّه على المعتزلة وافق الأدلة.

ويضاف إلى الأدلة التي ذكرها اللقاني بعض الأدلة التي تبيِّنُ أثر الدعاء على العبد، منها قوله تعالى في وصف المؤمنين ﴿تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمۡ عَنِ ٱلۡمَضَاجِعِ يَدۡعُونَ رَبَّهُمۡ خَوۡفٗا وَطَمَعٗا وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ﴾ [السجدة: ١٦]، وقوله تعالى: ﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ تُطَهِّرُهُمۡ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيۡهِمۡۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٞ لَّهُمۡۗ﴾ [التوبة: ١٠٣]، والصلاة هنا بمعنى الدعاء لهم.

ومن السنة قوله: ﷺ: «الدعاء هو العبادة»[٢]، والدعاء هو شفاعة الأنبياء كما قال: ﷺ: «لكل نبيٍّ دعوة يدعو بها، فأريد أن أختبئ دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة»[٣].

---

(١) لوامع الأنوار البهية (١/ ٤٤٧).

(٢) أخرجه أحمد في المسند (٤/ ٢٦٧ و٢٧١)، وأبو داود في سننه رقم ١٤٧٩ (٢/ ١٠٩)، والترمذي رقم ٢٩٦٩ وقال حديث حسن صحيح، وانظر صحيح الترمذي رقم ٢٣٧٠.

(٣) متفق عليه من حديث أبي هريرة، البخاري رقم ٦٣٠٤، ومسلم رقم١٩٨ (١/ ١٨٨).

ويضاف إلى ردِّ اللقاني على المعتزلة أنَّ الدعاء يردُّ القضاء كما قال -عليه الصلاة والسلام- : «لا يرد القضاء إلا الدعاء»[١].

وأمَّا المسألة الثانية : وهي تقريره للملائكة الكاتبين والحفظة ، فما قرَّره موافق لعقيدة أهل السنة والجماعة في الإيمان بالملائكة وأن منهم ملائكةً موكلون بكتابة أعمال الإنسان وأقواله ، كما دلَّ على ذلك قوله تعالى : ﴿قُلِ ٱللَّهُ أَسْرَعُ مَكْرًاۚ إِنَّ رُسُلَنَا يَكْتُبُونَ مَا تَمْكُرُونَ﴾ [يونس: ٢١]، وقوله تعالى : ﴿أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَىٰهُمۚ بَلَىٰ وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ﴾ [الزخرف: ٨٠]، وقوله تعالى : ﴿وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦۖ وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا﴾ [الإسراء: ١٣].

كما دلَّ القرآن على أنَّ كل شيء يُكتب وهو قوله تعالى : ﴿وَكُلُّ شَىْءٍ فَعَلُوهُ فِى ٱلزُّبُرِ﴾ [القمر: ٥٢]، وقوله تعالى : ﴿وَيَقُولُونَ يَٰوَيْلَتَنَا مَالِ هَٰذَا ٱلْكِتَٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَاۚ﴾ [الكهف: ٤٩].

أمَّا عدد هؤلاء الكتبة ، فقد جاء عن مجاهد بن جبر في تفسير قوله تعالى ﴿إِذْ يَتَلَقَّى ٱلْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ ٱلْيَمِينِ وَعَنِ ٱلشِّمَالِ قَعِيدٌ ﴿١٧﴾ مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [ق: ١٧-١٨] قوله : (مع كل إنسان مَلكان ؛ ملك عن يمينه ، وملك عن يساره ؛ قال : فأمَّا الذي عن يمينه فيكتب الخير ، وأمَّا الذي عن يساره فيكتب الشر)[٢].

وقد جاء في السنة ذلك وهو قوله ﷺ : «إذا تطهر الرجل ثم أتى المسجد

---

(١) أخرجه الترمذي رقم ٢١٣٩ وقال حديث حسن غريب ، والطحاوي في شرح مشكل الآثار رقم ٣٠٦٨ وقال محققه : حسن لغيره.

(٢) جامع البيان (١٥٩/٢٦).

يرعى الصلاة كتب له كاتباه أو كاتبه بكل خطوةٍ يخطوها إلى المسجد عشر حسنات، والقاعد يرعى الصلاة كالقانت، ويكتب من المصلين من حين يخرج من بيته حتى يرجع إليه»[١].

وما ذكره من علم الملكَيْن بالهمِّ وعمل القلب فصحيح موافقٌ للنصوص، فقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَٰفِظِينَ ۝ كِرَامًا كَٰتِبِينَ ۝ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ﴾ [الانفطار: ١٠-١٢]، فقوله: (يعلمون) أي أنَّ الله هيَّأ الملائكة لأن يعلموا ما في الصدور، ليكتبوا عمل القلب بدليل أنهم يعلمون ما يهمُّ به المرء كما جاء في الحديث: «قال الله ﷻ: إذا همَّ عبدي بسيئة فلا تكتبوها عليه، فإن عملها فاكتبوها عليه سيئة.. » الحديث[٢][٣].

وما ذكره عن توقيت كتابة الملَك للسيئة بعد ست ساعات لم أقف على دليل لذلك، ومثل هذا يحتاج إلى دليل صحيح، ولا يقال فيه بالرأي.

وأمَّا الملائكة الحفظة فقد جاء ذكرهم في كتاب الله تعالى منها الآية التي ذكرها اللقاني وهي قوله تعالى: ﴿لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٌ مِّنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ يَحْفَظُونَهُۥ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾ [الرعد: ١١]، ومنها قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ﴾ [الأنعام: ٦١].

وهؤلاء الحفظة هم الواردون في قوله ﷺ: «يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار ويجتمعون في صلاة الفجر وصلاة العصر ثم يعرج

---

(١) أخرجه أحمد في المسند (٤/ ١٥٧)، والحاكم في المستدرك (١/ ٣٣١٩) وصححه، وابن حبان (٥/ ٣٩٣) وقال محققه: إسناده صحيح على شرط مسلم، وانظر صحيح الجامع الصغير للألباني رقم٤٣٤ و٤٣٥.

(٢) أخرجه مسلم رقم ١٢٨ (١/ ١١٧) من حديث أبي هريرة.

(٣) مجموع الفتاوى (٥/ ٢٥٣)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (٥٦١).

الذين باتوا فيكم فيسألهم وهو أعلم بهم كيف تركتم عبادي فيقولون تركناهم وهم يصلون وأتيناهم وهم يصلون»(١)(٢).

* * *

(١) متفق عليه من حديث أبي هريرة، البخاري رقم ٧٤٢٩، ومسلم رقم ٦٣٢ (١/ ٤٣٩).
(٢) جامع البيان (١١/ ٤٠٩).

الفصل الرابع: المسائل المتعلقة بالسمعيات[1]

وفيه ثلاثة وثلاثون مبحثًا :

- المبحث الأول: حقيقة الموت والرد على المعتزلة .
- المبحث الثاني: حقيقة الروح والعقل .
- المبحث الثالث: منكر ونكير .
- المبحث الرابع: عذاب القبر ونعيمه .
- المبحث الخامس: الإيمان بالبعث يوم القيامة والرد على منكريه .
- المبحث السادس: بعث الأجساد وإعادتها .
- المبحث السابع: إعادة الزمن .
- المبحث الثامن: الحساب؛ السيئات والحسنات .
- المبحث التاسع: مكفرات الذنوب .
- المبحث العاشر: أهوال اليوم الآخر .
- المبحث الحادي عشر: صحف الأعمال .
- المبحث الثاني عشر: الميزان .
- المبحث الثالث عشر: الصراط .
- المبحث الرابع عشر: العرش .

---

(١) بدأ اللقاني هنا بالسمعيات، حيث قسّم مباحث النظم إلى ثلاثة: الإلهيات، والنبوات، والسمعيات. وعلى هذا جرى أكثر شُرَّاح المنظومة في تصانيفهم.

- المبحث الخامس عشر : الكرسي .

- المبحث السادس عشر : القلم .

- المبحث السابع عشر : اللوح .

- المبحث الثامن عشر : الجنة والنار .

- المبحث التاسع عشر : الحوض .

- المبحث العشرون : الشفاعة .

- المبحث الحادي والعشرون : حكم مرتكب الكبيرة في الآخرة والنهي عن تكفير المسلم .

- المبحث الثاني والعشرون : حياة الشهيد .

- المبحث الثالث والعشرون : التوكل في الرزق .

- المبحث الرابع والعشرون : الجوهر الفرد .

- المبحث الخامس والعشرون : أقسام الذنوب والتوبة منها .

- المبحث السادس والعشرون : الكليات الست .

- المبحث السابع والعشرون : إنكار ما عُلِم من الدين بالضرورة .

- المبحث الثامن والعشرون : نفي المجمع عليه .

- المبحث التاسع والعشرون : تنصيب الإمام والخليفة .

- المبحث الثلاثون : الخروج على الحاكم وعزله .

- المبحث الحادي والثلاثون : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

- المبحث الثاني والثلاثون : الأمر باتباع السلف الصالح .

- المبحث الثالث والثلاثون : خاتمة المنظومة .

المبحث الأول: حقيقة الموت والرد على المعتزلة

قال اللقاني:

٨٨- وواجبٌ إيمانُنا بالموتِ ويقبضُ الروحَ رسولُ الموتِ

٨٩- وميِّتٌ بعمره من يُقتلُ وغيرُ هذا باطلٌ لا يُقبلُ

العرض:

يقرِّرُ اللقاني هنا أنَّ الموت حقٌ يجب الإيمان به، وأنَّه مخلوقٌ كما قال سبحانه: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢]. ثم أطال في كلام العلماء عن حقيقة الموت وتعريفه وهل هو جوهرٌ أم عرض، وذكر أنَّ صريح كلام الأشعري أنَّه عرض وكيفية وجودية تضاد الحياة.

ثم قرَّر في البيت الذي يليه أنَّ الإنسان يموت بسبب انتهاء أجله الذي قدره الله تعالى في الأزل عند القتل لا بسبب القتل أو السيف، وفي هذا يرُدُّ على المعتزلة القائلين بأن للإنسان أجلين أجل القتل وأجل الموت، والقتل قَطَعَ عليه أجله الذي هوالموت، بحيث لو لم يقتل لعاش إلى أجل الموت؛ لأنَّ القتل فعل العبد والموت فعل الله تعالى، فوقع أجل؛ الذي هو فعل العبد، وأجل لايصل إليه؛ وهو أجل الموت، وهو الحقيقي[1].

النقد:

عقيدة أهل السنة الإيمان بالموت وبملَك الموت الموكَّل بقبض

---

(١) هداية المريد (ل ١٤٦-١٤٩).

الأرواح، يقول تعالى ﴿قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾ [السجدة: ١١].

والله ﷻ قدَّر للعباد آجالًا لا تتقدم ولا تتأخر عن ميعادها يقول ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَـْٔخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٤] فالميِّت يموت بأجله الذي قد كتبه الله عليه وحدَّده بإذنه وعمله السابق يقول تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ كِتَـٰبًا مُّؤَجَّلًا﴾ [آل عمران: ١٤٥]. ومِمَّا يدلُّ على أنَّ الآجال قد قضاها ﷻ في الأزل ما قالته أم حبيبة زوج النبى ﷺ حين قالت: اللهم أمتعني بزوجي رسول الله ﷺ وبأبي أبي سفيان وبأخي معاوية، قال فقال النبى ﷺ: «قد سألتِ الله لآجال مضروبةٍ وأيام معدودةٍ وأرزاق مقسومةٍ لن يعجل شيئًا قبل حِلّه أو يؤخر شيئًا عن حلّه، ولو كنتِ سألتِ الله أن يُعيذك من عذابٍ فى النار أو عذابٍ فى القبر كان خيرًا وأفضل»[1]. فالله خالق للموت وخالق لأسبابه، فقد يقدِّر الله تعالى أسبابًا للموت كالقتل والغرق والهدم.

واللقاني هنا يُقرِّر ماسبق الكلام عليه في أثر السبب بالمسبب، وهو أنَّ السبب لا أثر له، فالقتل ليس سببًا للموت، بل وقع الموت لأنه أجله.

وهذا الكلام موافقٌ للنصوص من جهة ومخالفٌ من جهة أخرى؛ موافقٌ من جهة أنَّ الموت الذي جاءه هو أجله الذي قدره الله تعالى وكتبه، لا أجل آخر بعد ذلك.

ومخالفٌ من جهة أنه لا تأثير للسبب في الموت، فليس الموت بسبب القتل أو الهدم أو الغرق إنما بسبب أجله.

---

(١) أخرجه مسلم رقم ٢٦٦٣ (٤/ ٢٠٥٠).

وهذا مخالفٌ لماسبق بيانه من خلق الله تعالى للأسباب وتأثيرها في المسببات[1]، وسبق ذكر الأدلة الشرعية على ذلك، فالله ﷻ جعل نهاية أجل المقتول بسبب قتله، فكان القتل سببًا لأجله، وهو الأجل الواقع الحقيقي لا غير.

وقول المعتزلة لا شك أنَّه من أبطل الباطل، إذ إنَّه يستلزم نسبة الجهل إلى الله تعالى، فيموت الرجل بأجل - وهو القتل أو الهدم- وهو غير الذي كتبه الله عليه، وهذا مبنيٌّ على أصلهم الباطل من أنَّ الله تعالى لا يخلق فعل العبد[2].

والموت صفة وجودية بدليل خلق الله له كما في الآية السابقة وهي قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾، فالموت ليست صفةً عدمية كما يقوله الفلاسفة. ويصحُّ أن يكون الموت عينًا كما جاء في الحديث أنَّ الله تعالى يأتي بالموت في صورة كبش أملح يذبح بين الجنة والنار[3]. ويظهر أنَّ اللقاني أراد بهذا التعريف للموت الرد على الفلاسفة حينما قالوا بأن الموت عدمي[4].

* * *

(١) انظر مناقشة هذه المسألة في ص ٣٢٧.

(٢) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز(ص ١٢٨).

(٣) عن أبي سعيد الخدري ﷺ قال قال رسول الله ﷺ يؤتى بالموت كهيئة كبش أملح فينادي مناد يا أهل الجنة فيشرئبون وينظرون فيقول هل تعرفون هذا فيقولون نعم هذا الموت وكلهم قد رآه ثم ينادي يا أهل النار فيشرئبون وينظرون فيقول هل تعرفون هذا فيقولون نعم هذا الموت وكلهم قد رآه فيذبح ثم يقول يا أهل الجنة خلود فلا موت ويا أهل النار خلود فلا موت ثم قرأ (وأنذرهم يوم الحسرة إذ قضي الأمر وهم في غفلة) وهؤلاء في غفلة أهل الدنيا (وهم لا يؤمنون).

الحديث أخرجه البخاري رقم ٤٧٣٠، ومسلم رقم ٢٨٤٩ (٤/ ٢١٨٨).

(٤) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز(ص ٩٣).

المبحث الثاني: حقيقة الروح والعقل

قال اللقاني:

٩٠- وفي فنا النفس لدى النفخ اختُلِف ... واستظهر السبكي بقاها اللَّذْ عُرِف

٩١- عَجْبُ الذنب كالروح لكن صحَّحَا ... المُزنيُّ للْبِلى وَوَضَّحَا

٩٢- وكلُّ شيء هالكٌ قد خصَّصوا ... عُمومه فاطلب لما قدْ لخَّصوا

٩٣- ولا تخُضْ في الروح إذ ما وَرَدا ... نصٌّ من الشارع لكن وُجِدا

٩٤- لمالكٍ هي صورةٌ كالجسدِ ... فحسبُك النصُّ بهذا السندِ

٩٥- والعقل كالرُّوح ولكن قرَّروا ... فيه خلافًا فانظرن ما فسَّروا

العرض:

قرَّر اللقاني في الأبيات السابقة عدة مسائل:

الأولى: ذكر اللقاني أنَّ النفس والروح بمعنى واحد وأنَّ هذا مذهب الجمهور. وعرفهما: بأنهما أجسامٌ لطيفة متخللة في البدن تُذهِب الحياة بذاتها، وهو قول أهل السنة -أي الأشاعرة- والفقهاء والمتكلمين والصوفية، ونقل تعريف الفلاسفة وبعض الصوفية أن الروح ليست جسمًا ولا عرضًا بل جوهر مجرد قائم بنفسه غير متحيِّز لا داخل ولا خارج عنه[1].

ثم ذكر اختلاف العلماء في فنائها عند النفخة الأولى وهي نفخة الفناء في الصُّور، وذكر عدم اختلاف المسلمين في أنَّها بعد الموت وقبل النفخ إمَّا

---

(١) هداية المريد (ل ١٤٧).

منعمة أو معذبة. أمَّا بعد النفخ فنقل عن ابن القيم الخلاف على قولين؛ أنَّها تموت مع البدن أو البدن وحده يموت.

وفي المتن أشار إلى قول علي بن عبد الكافي السبكي وهو أنَّ الروح تبقى ولا يلحقها الفناء، وأنَّ هذا القول هو قول أهل السنة -أي الأشاعرة- واختيار الجماعة. وعللَّ ذكر السبكي في النظم لجلالته وعلو قدره في علمي المعقول والمنقول.

الثانية: الاختلاف في فناء عجب الذنب على قولين، قولٍ بالفناء وهو قول المزني[1] ودليله قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦]، وقولٍ بعدم فنائها ودليله قوله: ﷺ: «كلُّ ابن آدم يأكله التراب إلا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب»[2].

ثم رجَّح اللقاني بعد ذلك بقوله في المتن (وكل شيء هالك قد خصصوا..) أنَّ الروح وعجب الذنب لا يفنيان، وأنَّ قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦] وقوله تعالى: كل شيء هالك إلا وجهه له الحكم وإليه ترجعون﴾ [القصص: ٨٨] قد خصصتهما الأدلة، وهو تخصيص الروح وعجب الذنب.

الثالثة: قوله: (ولا تخض..)[3] قرَّر الإمساك عن الخوض في ماهية

---

(١) إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل المزني. صاحب الإمام الشافعي، الفقيه المشهور، من مصنفاته الجامع الكبير والجامع الصغير، قال عنه الشافعي: ناصرُ مذهبي. توفي سنة ٢٦٤هـ وفيات الأعيان(١/ ٢١٧).

(٢) متفق عليه من حديث أبي هريرة واللفظ لمسلم، البخاري رقم ٤٩٣٥ ومسلم رقم ٢٩٥٥ (٤/ ٢٢٧٠).

(٣) رجَّح البيجوري قراءة البيت بالتاء المثناة (ولا تخض) وأنَّه الأشهر، وذكر أنَّه بالنون في شرح المؤلف، انظر تحفة المريد (ص٢٣٨). وهي عندي فيما وقفتُ عليه من مخطوطات الشروح بالنون في تلخيص التجريد (ل٢٩٤أ)، وبالتاء في مخطوطتي هداية المريد المعتمدة (ل١٥٢أ) والأخرى (ل ١٥٠أ).

الروح، مع أنَّه فسَّرها ونقل رأي الجمهور في تفسيرها، وهذا ما جعله يُقرِّرُ عنهم أنَّ النهي هنا للأدب؛ لأنها سِرٌّ من أسرار اللَّه تعالى مستدلًا بقوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥]، ثم ذكر أنَّه صحَّ عن مالك تعريف الروح وأنَّها جسدٌ على هيئة صورة ذلك الجسد الذي هي فيه، وأنَّه مذهب المالكية.

وذكر سبب تخصيصه في المتن رأي مالك، فقال: (لأنَّهم أتقى أرباب المذاهب للشبهات وأشدُّهم محافظةً على النصوص الشرعية وأبعدهم عن القياس)[1].

الرابعة: العقل، ذكر أنَّ الأولى عدم الخوض فيه، ومن خاض فيه اختلفوا هل هو عرضٌ أم جوهر؟ وقال أبو الحسن الأشعري بأنَّه عرض؛ وعرفه بأنه: العلم بالضروريات.

وذكر اختلاف الأشاعرة في تعريف العقل. فذكر تعريف الرازي وهو: أنَّه غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات. وذكر تعريف السعد وهو: قوة حاصلة عند العلم بالضروريات عند سلامة الآلات.

النقد:

المسألة الأولى: ما قرَّره اللقاني من أنَّ النفس والروح بمعنى واحد، قد حكى أهل العلم فيه الاختلاف، هل هما بمعنى واحد أم لا، وأنَّ مذهب الجمهور عدم التفريق كما ذكر اللقاني، ورجَّحه القرطبي[2]. وقد استدلَّ

---

(١) هداية المريد (ل ١٥٣ب).

(٢) الروح (١/ ٢١٧)، شرح مسلم للنووي (١٣/ ٣٢)، وذكر أبو حيان اختلاف الناس في الروح إلى سبعين قولًا، انظر البحر المحيط (٦/ ٧٤)، التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة(١/ ٩٢، ١٤٩)، التمهيد (٥/ ٢٤١-٢٤٢).

اللقاني لهذا القول بحديث (إن الروح إذا قبض تبعه البصر)[١]، ومن الأدلة التي تؤيِّد هذا القول، قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ [الزمر: ٤٢]، وقوله: ﷺ حين قال له بلالا (أخذ بنفسي الذي أخذك بنفسك) فقال: ﷺ: «إنَّ الله قبض أرواحكم حين شاء وردَّها حين شاء..»[٢].

وقالت فرقة من أهل الحديث والأثر بأنَّ الروح غير النفس[٣]، وقد روي عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: (في جوف الإنسان روح ونفس، بينهما في الجوف مثل شعاع الشمس فإذا توفى الله النفس كان الروح في جوف الإنسان فإذا أمسك الله نفسه أخرج الروح من جوفه فإن لم يمته أرسل الله نفسه فرجعت إلى مكانها قبل أن يستيقظ) وقال به وهب بن منبه[٤] وغيره[٥].

أمَّا ماهية الروح، فإنَّ السلف -رحمهم الله- كانوا يُعرضون عن البحث في ماهية الأشياء ومنها الروح، والبحث في ماهيات الأشياء ضرب في العمى[٦]. يقول ابن عبَّاس رضي الله عنه: (إنَّ الروح نزل من القرآن بمنازل ولكن قولوا كما قال الله تعالى: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾)[٧].

ونقل السيوطي أنَّ الفلاسفة تحيروا فيها واستعصت عليهم ماهيتها[٨] وهم يصطلحون على إطلاق النفس على الروح[٩].

---

(١) أخرجه مسلم رقم ٩٢٠ (٢/ ٦٣٤) من حديث أم سلمة.

(٢) أخرجه البخاري رقم ٥٩٥ و٧٤٧١.

(٣) الروح (١/ ٢١٩)

(٤) وهب بن منبه الأبناوي الصنعاني، من التابعين، حافظ مؤرخ، توفي سنة ١١٤هـ التهذيب(٤/ ٣٣٢).

(٥) الطبقات الكبرى (١/ ٢٧)، التمهيد (٥/ ٢٤٣).

(٦) الموافقات (١/ ٥٨).

(٧) البيهقي في الأسماء والصفات (٢/ ٢١٨).

(٨) شرح الصدور (ص٤٣١).

(٩) الروح بين الخلق والبقاء، مجلة جامعة أم القرى ج١٥ع٢٦ (ص٦٨).

أمَّا إطلاق الجسم أو الجوهر أو العرض على الروح، فإنَّ أهل السنة يرون أنَّ الروح عين قائمة بنفسها، تصعد وتروح وتُعذَّب وتُنعَّم، وهذا هو اعتقاد الصحابة والتابعين فيها. فإن صحَّ أن يطلق عليها لفظ الجسم فليس لأنها مركَّبة أو مبعَّضة، بل لأنَّها تستقلُّ بنفسها كالجسم[١].

وقد قال بأنَّها جسمٌ بعض الأشاعرة والمعتزلة[٢]، لكن بعض من قال بأنَّها جسم من أهل الكلام لا يرى أنَّ العرض يأتي عليها، وهذا غير صحيح فقد أخبر الله تعالى بوصف الروح بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفۡسُ ٱلۡمُطۡمَئِنَّةُ﴾ [الفجر: ٢٧] وجاء في الحديث وصفُ روح المؤمن بأنها طيبة وروح الكافر بأنها خبيثة[٣]. والاطمئنان والرائحة عرض عند أهل الكلام.

وقد رجَّح ابن القيم أنَّها جسمٌ فقال: (جسم مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس، وهو جسم نورانيٌّ[٤] علويٌّ خفيفٌ حيٌّ متحركٌ، ينفذ في جوهر الأعضاء ويسري فيها سريان الماء في الورد وسريان الدهن في الزيتون والنار في الفحم، فما دامت هذه الأعضاء صالحة لقبول الآثار الفائضة عليها من هذا الجسم اللطيف بقي ذلك الجسم اللطيف مشابكًا لهذه الأعضاء، وأفادها هذه الآثار من الحس والحركة الإرادية وإذا فسدت هذه الأعضاء بسبب استيلاء الأخلاط الغليظة عليها، وخرجت عن قبول تلك الآثار، فارق الروح البدن وانفصل إلى عالم الأرواح.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٥٢) و(١٠/ ٢٩٧)، شرح الصدور (ص٤٣٢)، التذكرة (١/ ١٤٩).

(٢) مقالات الإسلاميين (٢/ ٢٨-٢٩)، وانظر تفسير القرآن لأبي المظفر السمعاني (٣/ ٢٧٤).

(٣) أخرجه مسلم رقم ٢٨٧٢ (٤/ ٢٢٠٢).

(٤) قوله نوراني يحتاج إلى دليل لتخصيص الروح بذلك. الروح بين الخلق والبقاء، مجلة جامعة أم القرى ج١٥ع٢٦ (ص٦٨).

وهذا القول هو الصواب في المسألة، هو الذي لا يصح غيره، وكل الأقوال سواه باطلة وعليه دلَّ الكتاب والسنة وإجماع الصحابة وأدلة العقل والفطرة ونحن نسوق الأدلة عليه على نسق واحد. .)[١]، ثم ذكر خمسة عشر ومائة وجه على ذلك.

أمَّا فناؤها فقد قال به بعض الفلاسفة وبعض المعتزلة كأبي الهذيل العلاف، وقال به من الأشاعرة الباقلاني وللغزالي فيه قولان[٢].

وابن فورك قال بفناء روح النبي ﷺ[٣].

والصحيح ما قرَّره اللقاني من أنَّ الروح لا تفنى، وهذا هو معتقد أهل السنة والجماعة بالإجماع[٤]، ونقل اللقاني عن القرطبي كلمةً شديدة في إبطال هذا المذهب وهي قوله: (كل من يقول الروح تفنى فهو ملحد)[٥]. وقد استدلُّوا بأدلة منها:

- أنَّ الموت ليس عدمًا محضًا، فهو انتقال من حياة الدنيا إلى الآخرة، وأدلة النعيم والعذاب تدلُّ على ذلك.

- الأدلة الدالة على إثبات الحياة للشهيد، مما يدلُّ على عدم فناء الروح.

- أنَّها داخلة في الاستثناء من الصعق الذي في قوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الزمر: ٦٨][٦].

---

(١) الروح (ص٤٢٢).

(٢) تهافت الفلاسفة (ص٢٧٦، ٢٩٩)، معارج القدس (ص ١٢٠)، لوامع الأنوار البهية (٢/ ٤٨).

(٣) انظر سبب قتل محمود سُبُكتكين له سنة ٤٠٦هـ في النجوم الزاهرة (٤/ ٢٤٠).

(٤) التذكرة (١/ ١٤٩)، مجموع الفتاوى (٤/ ٢٦٣)، الروح (ص١١٦).

(٥) التذكرة (٢/ ١٤٩).

(٦) شرح العقيدة الطحاوية (ص ٥٧٢)، لوامع الأنوار (٢/ ٤٠)، معارج القبول (٢/ ٧٩٢- ٨٦٦)الروح بين الخلق والبقاء (ص ٩١).

المسألة الثانية: وهي أنَّ عجْبَ الذنب لا يفنى، فهذا قول أهل السنة[١] كما دلَّ على ذلك قوله: ﷺ: «ما بين النفختين أربعون، قال أربعون يومًا؟ قال أبيت، قال أربعون شهرًا؟ قال أبيت، قال أربعون سنة؟ قال أبيت، قال: ثم ينزل اللَّه من السماء ماء فينبتون كما ينبت البقل ليس من الإنسان شيء إلا يبلى إلا عظمًا واحدًا وهو عجب الذنب ومنه يركب الخلق يوم القيامة»[٢].

وقد خالف في ذلك المزني[٣]. لكن تخصيص اللقاني للسبكي في النظم لا معنى له، إذ إنَّ هذا القول لم يخالف فيه إلا القليل، فلا معنى لتخصيص السبكي في قولٍ لم يخالف فيه إلا القليل[٤].

المسألة الثالثة: وهو حثه في النظم على عدم الخوض في ماهية الروح، فقد سبق - في المسألة الأولى من نقد هذا المبحث - نقل قول السلف وأثر ابن عباس رضي الله عنه في عدم الخوض في ماهية الروح استنادًا إلى قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥].

مع أنَّ اللقاني نقل عدة تعريفات في ماهية الروح، لكنه رجَّح عدم الخوض فيه وأنَّه الأولى وهذا هو الصحيح كما تقدم.

أمَّا قوله في سبب تخصيص رأي المالكية في هذه المسألة: (لأنَّهم أتقى أرباب المذاهب للشبهات وأشدُّهم محافظةً على النصوص الشرعية وأبعدهم عن القياس)[٥]. فلا شكَّ أنَّ هذا الكلام مردود من أوجه:

---

(١) مجموع الفتاوى (١٧/ ٢٤٩، ٢٥٦). (٢) تقدم تخريجه.

(٣) طرح التثريب (٤/ ٣٣٢)، فتح الباري (١٣/ ٣٦٩).

(٤) انظر كلام السبكي في هذه المسألة في فتاويه (٢/ ٦٣٦).

(٥) هداية المريد (ل ١٥٣ب).

١- أنَّ الأئمة الأربعة أبا حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، كلهم في الفضل سواء، وكلهم معتصمون بالكتاب والسنة، ولا أحد منهم يقدِّم رأيه على نص من كتاب أو سنة.

٢- أنَّ قوله: (أتقى أرباب المذاهب للشبهات) قدحٌ في الأئمة الثلاثة الباقين، وكذا أتباعهم من كبار الأئمة الذين هم محلُّ التقى والصلاح.

٣- أنَّ القياس من الأدلة التي قال بها واستعملها الإمام مالك رَحِمَهُ اللَّهُ كما هو حال الأئمة الأربعة الباقين. وقد عدَّ القياس من أدلة الإمام مالك ابن القصَّار[1] والقرافي[2][3].

٤- أنه ذكر في البيت نصًا عن الإمام مالك في ماهية الروح وأنَّها كالجسد، وهذا يناقض ما رجَّحه من أولوية ترك الخوض في الماهية، ثم تفضيله الإمام مالك وأئمة مذهبه على الأئمة الباقين من المذاهب الأربعة.

المسألة الرابعة: ما ذكره اللقاني من تعريف العقل وأنَّه كالروح في اختلاف القول بماهيته وفنائه، فهذا صحيح من ناحية أنَّ أهل العلم أكثروا من الخلاف في العقل وماهيته ومكانه.

لكنَّ الصحيح أن العقل يقع معناه على العلوم الضرورية، كما يقال إنَّهُ غريزة تقذف في القلب، وهذا هو الذي يستعد به الإنسان لقبول العلوم

(١) علي بن عمر بن أحمد البغدادي، ابن القصار المالكي. من كبار تلامذة القاضي أبي بكر الأبهري. قال أبو إسحاق الشيرازي: له كتاب في مسائل الخلاف كبير لا أعرف لهم كتابا في الخلاف أحسن منه. توفي سنة ٣٩٧هـ سير أعلام النبلاء (١٧/ ١٠٧).

(٢) أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي، شهاب الدين القرافي. من علماء المالكية الأجلاء، له مصنفات منها الذخيرة، وشرح تنقيح الفصول، توفي سنة ٦٨٤هـ شجرة النور الزكية (ص ١٨٨).

(٣) انظر أصول فقه الإمام مالك (الأدلة النقلية)، د.عبد الرحمن بن عبد الله الشعلان (١/ ٣٣٥-٣٤١).

النظرية، وتدبر الأمور الخفية. ومحل هذا الفكر وأصله وهو في القلب كالنور وضوؤه مشرق إلى الدماغ[١].

من هنا يكون الراجح في الأقوال التي قيلت في مكان العقل، أنَّ العقل محله القلب وله اتصالٌ بالدماغ، وقد قال به أصحاب الإمام أحمد وهو قول جمهور العلماء[٢].



(١) المسودة في أصول الفقه (٥٥٨).

(٢) شرح الكوكب المنير (١/ ٨٣-٨٤)، المسودة (ص٥٥٩).

وعند الفقهاء والأصوليين ثمرةٌ لهذا الخلاف، يقول الزركشي: (وما يتفرع على الخلاف في أن محله ماذا؟ ما لو أوضح رجل، فذهب عقله، فعند الشافعي ومالك يلزمه دية العقل، وأرش الموضحة؛ لأنه إنما أتلف عليه منفعة ليست في عضو الشجة تبعا لها، وقال أبو حنيفة: إنما عليه العقل فقط؛ لأنه إنما شج رأسه. وأتلف عليه العقل الذي هو منفعة في العضو المشجوج، ودخل أرش الشجة في الدية)، البحر المحيط للزركشي(١/ ٩٠).

المبحث الثالث: منكر ونكير

قال اللقاني:

٩٦- سؤالنا ثم عذاب القبر نعيمه واجبْ كبعث الحشر

العرض:

ذكر اللقاني في النظم أنَّه ممَّا يجب الإيمان به هو سؤال الملكين، وقد استدلَّ على ذلك بقوله: ﷺ: «العبد إذا وضع في قبره وتولى وذهب أصحابه حتى إنه ليسمع قرع نعالهم أتاه ملكان فأقعداه فيقولان له ما كنت تقول في هذا الرجل محمد ﷺ فيقول أشهد أنه عبد الله ورسوله فيقال انظر إلى مقعدك من النار أبدلك الله به مقعدًا من الجنة، قال النبي ﷺ فيراهما جميعا وأما الكافر أو المنافق فيقول لا أدري كنت أقول ما يقول الناس فيقال لا دريت ولا تليت ثم يضرب بمطرقة من حديد ضربة بين أذنيه فيصيح صيحة يسمعها من يليه إلا الثقلين»[1].

والضمير في قوله: (سؤالنا) أي كلُّ أمَّة محمد ﷺ الإنسيّ منهم والجنيّ؛ المؤمن والكافر والمنافق. وذكر أنَّ هذا مذهب الجمهور، ونقل عن ابن عبد البر مخالفته لذلك بأنَّ الكافر لا يُسأل، وذكر ترجيح ابن حجر بأنَّ لفظ الكافر والمنافق وإن لم تجتمع في حديث، فإنَّ المعنى مجتمع على أنَّ الكافر والمنافق يُسأل.

---

(١) متفق عليه من حديث أنس واللفظ للبخاري، البخاري رقم ١٣٣٨، مسلم رقم ٢٨٧٠ (٤/ ٢٢٠٠).

ثم قرّر عدة مسائل مرتبطةً بهذه المسألة، وهي:

١- ذكر الخلاف في أنَّ الامتحان والسؤال هل هو خاصٌّ بأمّة محمد ﷺ أم بكل الأمم؟. فرجّح الأول ابن عبد البر والترمذي(١)، مستدلّين بأدلّة منها قوله: ﷺ: «إنَّ هذه الأمة تُبتلى في قبورها»(٢)، وقوله: ﷺ: «أوحي إليَّ أنَّكم تفتنون في قبوركم..»(٣)، ورجّح الثاني ابن القيّم، بأنَّ كلَّ نبيٍّ تُسأل عنه أمّته.

٢- ذكر أقوالًا عن بعض العلماء في عدد الأسئلة والأيام التي يُمتحنُ فيها المؤمن والكافر(٤).

٣- ذكر أنَّ السؤال عن العقائد فقط.

٤- رجّح ماقاله ابن حجر من أنَّ الميت تعاد له الروح وقت السؤال، وأنَّ هذا مذهب الجمهور.

٥- ذكر أوصافًا للملَكين بأنَّهما أسودان أزرقان، لهما أصوات كالرعد يخرج من فمهما عند الحديث كالنار، بيد كل واحد منهما مطرقة من حديد. وذكر أنَّ اسمهما منكر ونكير، لا يشبهان الآدميين ولا الملائكة ولا غيرهما من المخلوقات، وأنَّ خلقهما بديعٌ.

---

(١) محمد بن عيسى بن سورة الترمذي. الحافظ المحدث، صاحب السنن وقال عنه: صنفت هذا الكتاب، وعرضته على علماء الحجاز، والعراق وخراسان، فرضوا به. توفي سنة ٢٧٩هـ سير أعلام النبلاء (١٣/ ٢٧٠).

(٢) أخرجه مسلم رقم ٢٨٦٧ (٤/ ٢١٩٩) من حديث زيد بن ثابت ﷺ.

(٣) متفق عليه من حديث عائشة، البخاري رقم ١٨٤، مسلم ٥٨٤ (١/ ٤١٠).

(٤) ذكر عن المشذالي وابن ناجي المغربيّين المالكيّين أن السؤال مرة واحدة، ونقل عن الجلال في رسالة مفردة له أنَّ السؤال للمؤمن سبعة أيام، والكافر أربعين يومًا. هداية المريد (ل١٥٦ ب).

هذا ما جزم به، ونقل بعض الأقوال غير جازمٍ، كقوله قيل إنَّ الملَكين اللذين يسألان المؤمن اسمهما بشير ومبشر.

٦- ذكر بعض الأقوال فيمن لا يُسأل ولا يُفتتن في القبر كالشهيد والمرابط ومن مات ليلة الجمعة، وكذلك من لزم قراءة سورة تبارك.

٧- رجَّح أنَّ السؤال نفسه هو الفتنة، وأنَّ الميت لو مات متفرقًا في أجزائه أنّه يشمله السؤال[1].

النقد:

من عقيدة أهل السنة والجماعة الإيمان بالملَكين الموكلَين بسؤال الميت إذا وضع في قبره، كما دلَّ عليه الحديث الذي استدلَّ به اللقاني من حديث أنس بن مالك ﷺ. ومن الأحاديث الدَّالة على ذلك قوله: ﷺ في حديث البراء بن عازب: (إن العبد المؤمن إذا كان في انقطاع من الدنيا وإقبال من الآخرة نزل إليه ملائكة من السماء بيض الوجوه كأن وجوههم الشمس معهم كفن من أكفان الجنة وحنوط من حنوط الجنة حتى يجلسوا منه مد البصر ثم يجيء ملك الموت عليه السلام حتى يجلس عند رأسه فيقول أيتها النفس الطيبة اخرجي إلى مغفرة من اللَّه ورضوان..) إلى قوله: «**فيأتيه ملكان فيجلسانه فيقولان له من ربك فيقول ربي اللَّه فيقولان له ما دينك فيقول ديني الإسلام فيقولان له ما هذا الرجل الذي بعث فيكم فيقول هو رسول اللَّه ﷺ فيقولان له وما علمك، فيقول قرأت كتاب اللَّه فآمنت به وصدقت، فينادي مناد في السماء أن صدق عبدي فافرشوه من الجنة وألبسوه من الجنة وافتحوا له بابا إلى الجنة..**».

---

(١) هداية المريد (ل١٥٦-١٥٨).

إلى قوله: «قال وإن العبد الكافر إذا كان في انقطاع من الدنيا وإقبال من الآخرة نزل إليه من السماء ملائكة سود الوجوه معهم المُسُوح فيجلسون منه مد البصر ثم يجيء ملك الموت حتى يجلس عند رأسه فيقول أيتها النفس الخبيثة اخرجي إلى سخط من الله وغضب. .» إلى قوله: «ويأتيه ملكان فيجلسانه فيقولان له من ربك فيقول هاه هاه لا أدري فيقولان له ما دينك فيقول هاه هاه لا أدري فيقولان له ما هذا الرجل الذي بعث فيكم فيقول هاه هاه لا أدري فينادي مناد من السماء أن كذب فافرشوا له من النار»[1].

وأمَّا تسميةُ الملكين الموكلين بسؤال العبد بمنكر ونكير، فقد جاء عن النبي ﷺ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا قبر الميت - أو قال أحدكم - أتاه ملكان أسودان أزرقان - يقال لأحدهما المنكر والآخر النكير -»[2].

وجاء تسمية الملَكين بمنكر ونكير أيضًا عن أبي الدرداء رضي الله عنه[3].

ويقول الإمام أحمد: (وأن لله تعالى ملكين يقال لأحدهما منكر والآخر نكير يلجان إثر الميت في قبره فإما يبشرانه وإما يحذرانه)[4].

وفتنة القبر التي استعاذ منها النبي ﷺ هي سؤال الملكيْن[5]، وقد كان

(١) أخرجه أحمد في المسند (٣٠/ ٤٩٩ ط.الرسالة)، وابن أبي شيبة (٣/ ٣١٠ و٣٧٤)، والحاكم في المستدرك (١/ ٩٣)، وصححه البيهقي في شعب الإيمان رقم ٣٩٥.

(٢) أخرجه الترمذي رقم ١٠٧١، وابن حبان رقم ٣١١٧ وصححه الألباني في الصحيحة (٣/ ٣٨٠) وقال: رجاله ثقات رجال مسلم.

(٣) أبو الدرداء عند ابن أبي شيبة رقم ١٢٠٥١ (٣/ ٥٣)، وقد ذكر ابن أبي العز أنَّ هذين الاسمين تواترا عن السلف، شرح العقيدة الطحاوية (ص ٤٥٦).

(٤) العقيدة رواية الخلال (ص ١٢٢). (٥) فتح الباري (١١/ ١٧٧).

النبي ﷺ يذكرها الناس كما جاء في حديث أسماء بنت أبي بكر ﵄ حيث قالت: (قام رسول الله ﷺ خطيبًا فذكر فتنة القبر التي يفتتن فيها المرء فلما ذكر ذلك ضج المسلمون)[1].

وقد ورد عن النبي ﷺ مرسلًا أنه سمَّاهما الفتَّانين، حيث قال لعمر بن الخطاب ﵁: «**كيف بك يا عمر بفتاني القبر إذا أتياك يحفران بأنيابهما ويطآن في أشعارهما أعينهما كالبرق الخاطف وأصواتهما كالرعد القاصف معهما مزربة لو اجتمع عليها أهل منى لم يحملوها قال عمر وأنا علىٰ ما أنا عليه اليوم قال وأنت على ما أنت عليه اليوم قال إذا أكفيهما إن شاء الله**»[2].

وقد أنكر الملكين وفتنة القبر بعضُ المعتزلة كالبلخي وأبي علي الجبائي[3].

وما ذكره اللقاني في البيت من الضمير في قوله: (سؤالنا) أي أنَّ ذلك لأمة محمد ﷺ كافة المسلم والكافر والمنافق، هو القول الصحيح.

والدليل على هذا قوله تعالى ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّـٰلِمِينَ ۚ وَيَفْعَلُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ﴾ [إبراهيم: ٢٧]، وقد جاء عن النبي ﷺ قوله: «**إذا أقعد المؤمن في قبره أتي ثم شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله فذلك قوله: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ﴾**»[4].

---

(١) أخرجه البخاري رقم ١٣٧٣.

(٢) مصنف عبد الرزاق (٦٧٣٨) والحديث مرسل عن عمرو بن دينار.

(٣) مقالات الإسلاميين (٢/ ١٤٧).

(٤) متفق عليه من حديث البراء بن عازب واللفظ للبخاري، البخاري رقم ١٣٦٩، ومسلم رقم ٢٨٧١ (٤/ ٢٢٠١) وانظر تفسير ابن كثير (٤/ ٤٩٤).

كما يدلُّ عليه حديث أنس بن مالك ﷺ - الذي سبق ذكره- عند قوله ﷺ: «وأما الكافر أو المنافق». وكذلك حديث البراء بن عازب السابق ومنه قوله: ﷺ: «قال وإن العبد الكافر إذا كان في انقطاع من الدنيا».

وقد جاءت الألفاظ بالجمع بينها، يقول ابن حجر (والأحاديث الناصة على أن الكافر يسأل مرفوعة مع كثرة طرقها الصحيحة فهي أولى بالقبول)[1]. كما ردَّ الحافظ ابن حجر على ما قاله ابن عبد البر من نفي سؤال الكافر، وأنَّ هذا النفي بلا دليل، كما نفى ابن القيم أن يكون لقول ابن عبد البر وجاهة في الكتاب أو السنة[2].

ومناقشة بقية المسائل التي ذكرها اللقاني كالآتي:

أولًا: القول بأنَّ السؤال لكل الأمم هو القول الصحيح، وهو ما رجَّحه عبد الحق الإشبيلي[3] والقرطبي كما نقل عنهم ابن القيم.

وأمَّا الأدلة التي استدلَّ بها من قال بأنَّه خاصٌّ بهذه الأمَّة فقد أجاب عنها ابن القيم رحمه الله؛ فذكر أنَّ قوله: ﷺ: «إنَّ هذه الأمة تُبتلى في قبورها» قد يراد به الأمة من الناس أي بني آدم، أو أنَّ المقصود أمة محمد ﷺ لكن لا ينفي سؤال غيرهم من الأمم، وكذلك قوله: ﷺ: «أوحي إليَّ أنَّكم تفتنون في قبوركم..» فليس فيه نفيُ سؤال الأمم الأخرى[4]. وابن عبد البر توقَّف في هذه المسألة - وليس كما قال اللقاني - وذكر بأنَّ حديث (إنَّ هذه الأمة)

---

(١) فتح الباري (٣/ ٢٣٩).

(٢) المصدر السابق، الروح (ص ٨٦)، التمهيد (٢٢/ ٢٥٢).

(٣) عبد الحق بن عبد الرحمن بن عبد الله الأزدي الأندلسي الأشبيلي، المعروف بابن الخراط. من علماء المالكية. له الأحكام الشرعية الكبرى والصغرى والوسطى. توفي سنة ٥٨١هـ شجرة النور (ص١٥٥).

(٤) الروح (ص٨٧).

يحتمل أن يكون خاصًا بأمة محمد ﷺ لكن لا يقطع عليه[1].

ثانيًا: ما ذكره من أقوالٍ عن بعض العلماء في عدد الأسئلة والأيام التي يُمتحنُ فيها المؤمن والكافر، فهذا ممَّا لم يرد فيه دليل -حسب علمي-[2].

ثالثًا: ما ذكر أنَّ السؤال عن العقائد فقط، فهذا صحيح إذ الحديث الوارد يدلُّ على ثلاثة أسئلة يُسأل بها الميت، كما جاء في حديث البراء بن عازب وأنس بن مالك رضي الله عنهما السابقَيْن.

رابعًا: رجَّح اللقاني ماقاله ابن حجر من أنَّ الميت تعاد له الروح وقت السؤال، وأنَّ هذا مذهب الجمهور، وهذا هو الصحيح الذي دلَّ عليه حديث البراء بن عازب رضي الله عنه السابق، من أنَّه تعاد إليه روحه. و(عود الروح إلى بدن الميت في القبر ليس مثل عودها إليه في هذه الحياة الدنيا، وإن كان ذاك قد يكون أكمل من بعض الوجوه كما أن النشأة الأخرى ليست مثل هذه النشأة. . ، وفي البرزخ والقيامة له حكم يخصه ؛ ولهذا أخبر النبي ﷺ أن الميت يوسع له في قبره ويسأل ونحو ذلك، وإن كان التراب قد لا يتغير فالأرواح تعاد إلى بدن الميت وتفارقه. . ، فالروح تتصل بالبدن متى شاء الله تعالى وتفارقه متى شاء الله تعالى لا يتوقت ذلك بمرة ولا مرتين)[3].

---

(١) التمهيد (٢٢/ ٢٥٣).

(٢) نصَّ فضيلة الشيخ عبد الرحمن البراك - حفظه الله- على أنَّ قولنا للميت إذا دفن (سلوا له التثبيت فإنَّه الآن يُسأل) لا يصحُّ أن نحدده بقولنا (الآن)، كما جاء في حديث عثمان بن عفان رضي الله عنه أنَّ النبي ﷺ قال - بعد أن فرغ من دفن الميت-: (استغفروا لأخيكم وسلوا له التثبيت فإنَّه الآن يُسأل) رواه أبو داود (٣٢٢١) والبزار (٤٤٥) ؛ لأنَّ هذا خاصٌّ بالنبي ﷺ، وليس لنا أن نقول إلا استغفروا لأخيكم وسلوا التثبيت فقط ؛ لأنه قد يكون سُئل، وقد يكون لم يُسأل بعد. انظر شرحه للعقيدة الطحاوية (ص ٢٩٤-٢٩٥).

(٣) مجموع الفتاوى (٤/ ٢٧٥).

خامسًا: ماذكره من أوصافِ الملَكين فيه ما ورد به الدليل وفيه ما لم يرد به الدليل، فما ورد به الدليل هو أنَّ الملكين أسودان أزرقان كما جاء في حديث البراء بن عازب.

كما جاء في حديث البراء بن عازب ﷺ في بعض ألفاظه أنَّ لهما أصوات كالرعد القاصف وأبصارٌ كالبرق الخاطف، وأنَّ لهما أنياب وشفاهٌ، معهما مزربة لو اجتمع عليها أهل منى لم يقلوها[١].

أمَّا ما نقله من أنَّه يخرج من فمهما عند الحديث كالنار، وأنَّ الملَكين الموكلين بالمؤمن اسمهما بشير ومبشر، فهذا ممَّا لم يرد فيه دليل حسب ما أعلم، والعلم عند الله.

وقد جاء في أثرٍ لا يصحُّ أنَّ أعينهما مثل قدور النحاس وأنيابهما مثل صياصي البقر وأصواتهما مثل الرعد[٢].

سادسًا: ماذكره اللقاني من أقوال فيمن لا يُسأل ولا يُفتتن في القبر كالشهيد، قد دلَّ لذلك قوله: ﷺ: «يعطى الشهيد ست خصال: -ومنها- أنَّه يؤمَن من الفزع الأكبر ومن عذاب القبر..»[٣]، وقوله: ﷺ: «كفى ببارقة السيوف على رأسه فتنة» لمَّا سئل: ما بال المؤمنين يفتنون في قبورهم إلا الشهيد[٤]. وكذلك قوله: ﷺ: «كُلُّ ميِّت يُختم على عمله إلا الذي مات مرابطًا في سبيل الله فإنه يُنمَّى له عمله إلى يوم القيامة ويأمَنُ مِنْ فتنة القبر»[٥]

---

(١) مصنف عبد الرزاق (٦٧٣٨)، وانظر شعب الإيمان للبيهقي(٣٩٥).

(٢) ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد (٣/ ٧٩).

(٣) أخرجه أحمد في المسند (٢٩/ ٣٢٢ ط. الرسالة)، وقال محققه حديث حسن اختلف فيه على كثير بن مرة.

(٤) أخرجه النسائي (٤/ ٩٩) رقم ٢٠٥٣، وصححه الألباني في صحيح الجامع رقم ٤٤٨٣.

(٥) أخرجه أحمد (٦/ ٢٠-٢٢)، والترمذي رقم ١٦٢١ وقال حديث حسن صحيح، وأبو داود رقم ٢٥٠٠، وانظر السلسلة الصحيحة رقم ١٤٩٦.

دلَّ على أنَّ المرابط يأمن فتنة القبر، كذلك ورد في المرابط قوله ﷺ: «رباط يوم وليلة خير من صيام شهر وقيامه وإن مات جرى عليه عمله الذى كان يعمله وأجرى عليه رزقه وأمن الفتان»(١). وجاء فيمن قرأ سورة تبارك قوله ﷺ: «أنَّها هي المنجية والمانعة من عذاب القبر»(٢) وجاء فيمن مات ليلة الجمعة مرسلا عن النبي ﷺ: «من مات ليلة الجمعة أو يوم الجمعة برئ من فتنة القبر أو قال وقي فتنة القبر وكتب شهيدًا»(٣).

والقرطبي ممَّن يُرجِّح أنَّ الشهيد لا يُسأل لدلالة النَّص السابق، وقد رجَّح ابن القيم أنَّ الشهيد يُسأل وكذا الصدِّيق وغيرهما.

وقد أشار اللقاني إلى خلافٍ طويل في سؤال الأنبياء وكذلك الأطفال على قولين(٤).

ونستفيد من هذا أنَّ الخلاف في هذه المسألة فيه سعة بين أهل السنة، ولا يترتب عليه زللٌ في الاعتقاد مادام لكل أحدٍ دليلٌ يستدلُّ به(٥).

سابعًا: ما رجَّحه اللقاني من أنَّ السؤال نفسه هو الفتنة هو الصحيح كما سبقت الإشارة إليه في أوَّل النقد. وكذلك ما ذكره من أنَّ الميت لو مات متفرقًا في أجزائه أنَّه يشمله السؤال، وذلك لعموم الأدلة السابقة وأنَّها شاملة للميت على أية حالٍ كانت وفاته.

* * *

(١) أخرجه مسلم رقم ١٩١٣ (٣/ ١٥٢٠) من حديث سلمان ﷺ.
(٢) أخرجه الترمذي رقم ٢٨٩٠، وصحح الألباني لفظ المانعة في الصحيحة رقم ١١٤٠.
(٣) مصنف عبد الرزاق (رقم ٥٥٩٥) مرسلا.
(٤) مجموع الفتاوى (٤/ ٢٧٧، ٢٨١)، الروح (ص٨١).
(٥) الروح (ص ٨١-٨٢).

المبحث الرابع: عذاب القبر ونعيمه

قال اللقاني:

٩٦- سؤالنا ثم عذاب القبر نعيمه واجبْ كبعث الحشر

العرض:

قرَّر اللقاني أنَّ عذاب القبر ونعيمه يجب الإيمان به، وذكر أنَّ دليل ذلك هو القرآن والسنة والعقل. وذكر من أدلة القرآن قوله تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ [غافر: ٤٦]، وأمَّا الأحاديث فلم يذكر شيئًا وإنما أخبر أن إفادتها بعذاب القبر ونعيمه بلغت حد التواتر. وأمَّا استدلاله بالعقل، فقال: (ولا يمتنع عند العقل أنَّ اللَّه تعالى يعيد الحياة في الجسد أو في جزء منه ويعذبه، وكل ما لم يمنعه العقل وورد بوقوعه الشرعُ وجب قبوله واعتقاده..)[1]. ثم ذكر الخلاف في وقوع العذاب على الروح والجسد -كما رجَّحه ونسبه إلى الجمهور-، أم على الجسد فقط. وذهب ابن حزم إلى أنَّ العذاب والنعيم على الروح فقط[2].

وذكر أنَّ الفلاسفة ومن تمذهب من الإسلاميين بمذهب الفلاسفة أنكروا عذاب القبر ونعيمه بحجة عقلية وهي أنَّ الميت في قبره لا يتغير حاله إذا كُشِفَ، ولا يُرى نارًا ولا نعيمًا وشيئًا من ذلك، وأجاب عنها اللقاني بأنَّ هذه من المغيَّبات التي نؤمن بها والعقل لا يُحيلها لكنه لا يُدركها وأنَّ اللَّه يفعل ما

(١) هداية المريد (ل ١٥٩أ).

(٢) الفصل (٤/ ٦٦) المحلى (١/ ٢١-٢٢).

يشاء وقد حجب أبصارنا وأسماعنا عن أنَّ نرى شيئًا من ذلك، وبيَّن أنَّ العقل كما يجوِّز ذلك يُجوِّز أيضًا من مات في البحار أو في أجواف السباع أن يعذب أو ينعَّم أيضًا.

ثم قرَّر اللقاني مسألة ضغطة القبر، وأنَّه لا ينجُ منها أحد، ولو نجا منها أحدٌ لنجا منها سعد بن معاذ رضي الله عنه. كما قرَّر أن عذاب القبر كتضييقه أونعيمه كتوسعته وما يفتح للميت من نافذٍ على الجنة أو النار أنَّ هذا على حقيقته[1].

النقد:

من أصول اعتقاد أهل السنة الإيمان بعذاب القبر ونعيمه، وأنَّ الإيمان بذلك واجب على كل مسلمة ومسلمة كما دلَّ عليه كتاب اللّه تعالى وكلام رسوله ﷺ.

فمن القرآن الآية التي ذكرها اللقاني وهي قوله تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ [غافر: ٤٦]، ومن السنة حديث البراء بن عازب وأنس بن مالك رضي الله عنهما وكذلك قوله: ﷺ: «**إنَّ هذه الأمة تبتلى في قبورها..**» وأحاديث فتنة القبر التي سبقت في المبحث السابق.

ومنها حديث عبد اللّه بن عمر رضي الله عنهما أن رسول اللّه ﷺ قال: «**إن أحدكم إذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشي إن كان من أهل الجنة فمن أهل الجنة وإن كان من أهل النار فمن أهل النار فيقال هذا مقعدك حتى يبعثك اللّه يوم القيامة**»[2]، ومنها قول عائشة بنت الصديق رضي الله عنهما أنَّ يهودية جاءت تسألها فقالت لها: أعاذك اللّه من عذاب القبر فسألت عائشة رضي الله عنها رسول اللّه ﷺ:

---

(١) هداية المريد (ل ١٥٩-١٦٠).

(٢) متفق عليه، البخاري رقم١٣٧٩، ومسلم رقم ٢٨٦٦.

أيعذب الناس في قبورهم؟ فقال رسول الله ﷺ عائذًا بالله من ذلك، وفي لفظ: فقال نعم عذاب القبر. قالت عائشة ﵂: فما رأيت رسول الله ﷺ بعد صلَّى صلاة إلا تعوذ من عذاب القبر. وفي لفظ: عذاب القبر حق[1]. ومنها ماجاء عن ابن عباس ﵄ مر النبي ﷺ على قبرين فقال: «**إنهما ليعذبان وما يعذبان من كبير. ثم قال: بلى أمَّا أحدهما فكان يسعى بالنميمة وأما أحدهما فكان لا يستتر من بوله**». قال ثم أخذ عودًا رطبًا فكسَّره باثنتين ثم غرز كل واحد منهما على قبر ثم قال: «**لعله يخفف عنهما ما لم يَيْبسا**»[2]. والأدلة في هذا كثيرة متواترة كما قال اللقاني.

أمَّا ما ذكره من الاستدلال بالعقل، فهذا صحيحٌ من ناحية أنَّ ما جاء به الشرع هو موافق للعقل، فالشرع لم يأت بمحالات العقول، لكن قول اللقاني: (وكل ما لم يمنعه العقل وَوَرَدَ بوقوعه الشرعُ وجب قبوله واعتقاده..) باطل من ناحية أنَّه قد يَرِدُ ما يمنعه العقل ويجيءُ به الشرع، وهذا باطل، فالشرع يأتي بمَحَارات العقول ولا يأتي بمُحالات العقول[3].

لذا كان اللقاني في أبواب السمعيات والنبوات يوافق الأدلة، وهو أقرب إليها منه في المسائل الإلهية -كما يسميها-؛ لأنَّه أعمل الرأي في مسائل الأسماء والصفات وبقية مسائل الإلهيات وابتعد عن النصوص الشرعية فزعم اللقاني - وسائر أهل الكلام - أنَّ النقل هنا يعارض العقل، والصحيح أنَّه إنما يعارض الرأي لا العقل، إذ العقل موافقٌ للنقل.

ولمَّا كانت المسائل الغيبية لا مجال للعقل في إدراكها أو التوهُّم فيها

---

(١) متفق عليه، البخاري رقم ١٠٤٩ ومسلم رقم ٩٠٣ (٢/ ٦٢١).

(٢) متفق عليه، البخاري رقم ٢١٦، ومسلم رقم ٢٩٢ (١/ ٢٤٠).

(٣) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٣٣) طبعة ابن قاسم.

سمَّاها اللقاني -وأهل الكلام- السمعيات أي الثابتة بالسمع وهو النقل.

ولا شك أنَّ هذا يدلُّ على بطلان الأصل الذي سلكوه في سائر أبواب الاعتقاد لما يلي:

أ- كيف يفرق في الاستدلال على مسائل أصول الدين. والنقل جاء لبيان أحكام الدين كله، سواء الاعتقاد منها أو العبادات أو الحدود أوغيرها، فالدين كله موقوفٌ على الكتاب والسنة.

ب- أنَّ العقل الذي يزعم اللقاني -والأشاعرة- أنَّه يعارض النقل فوجب ردُّه في مسائل الأسماء والصفات؛ هو نفس العقل الذي ينكر أيضًا كثيرًا من مسائل السمعيات عند بعض المعتزلة، ومنها مسألتنا هذه، فبعض المعتزلة أنكروا عذاب القبر ونعيمه لأنَّها تخالف العقل كما زعموا، مثل ما أنكروا إثبات الصفات بحجة العقل أيضًا.

لذا كان كلام اللقاني السابق كلام باطل من هذه الناحية، وإنْ كان من ناحية أخرى هو مثبت للمسائل التي يسميها السمعيات ووافق فيها أهل السنة.

أمَّا ذِكْرُه للخلاف في وقوع العذاب على الروح والبدن، فالصحيح الذي عليه عامة أهل السنة والأثر أنَّ العذاب والنعيم يقع على الروح والبدن في القبر[1].

وما ذكره في مناقشته لمن أنكر عذاب القبر توجيه صحيحٌ وجواب جميل.

وأمَّا ما ورد في ضغطة القبر فقد دلَّت عليها السنة كما أشار اللقاني إلى

---

(١) أمَّا الجواب عن ما قاله ابن حزم ومن معه في أنَّ العذاب والنعيم يكون على الروح فقط، فقد أجاب عنه ابن القيم، انظر الروح (ص٤٣-٤٥). وذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أنَّ لأهل السنة في هذه المسألة أقوالًا، انظر مجموع الفتاوى (٤/ ٢٨٣-٢٨٤).

الحديث وهو ما جاء عن عن عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ قال: «إن للقبر ضغطة ولو كان أحد ناجيًا منها نجا منها سعد بن معاذ»[١]، قال المناوي[٢]: «(ضغطة) أي ضيقًا لا ينجو منه صالح ولا طالح لكن الكافر يدوم ضغطه والمؤمن لا، والمراد به التقاء جانبيه على الميت (لو كان أحد ناجيًا منها نجا) منها (سعد بن معاذ) إذ ما من أحد إلا وقد ألم بخطيئة فإن كان صالحا فهذه جزاؤه ثم تدركه الرحمة ولذلك ضغط سعد حتى اختلفت أضلاعه كما في رواية[٣]»[٤].

وما قرَّره من أنَّ عذاب القبر كتضييقه أونعيمه كتوسعته وما يفتح للميت من نافذٍ على الجنة أو النار أنَّ هذا على حقيقته، كلامٌ صحيحٌ وتسليمٌ موفَّقٌ لنصوص الكتاب والسنة، وليت اللقاني سار على هذا في نصوص الأسماء والصفات.

* * *

---

(١) أخرجه أحمد في المسند (٦/ ٥٥)، وابن حبان (٧/ ٣٧٩) رقم ٣١١٢، قال شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط مسلم.

(٢) محمد بن عبد الرؤوف، زين الدين المناوي. من كبار العلماء، له مصنفات كثيرة منها فيض القدير وشرح الشمائل المحمدية. توفي سنة ١٠٣١هـ الأعلام (٦/ ٢٠٤).

(٣) أخرجها النسائي (٤/ ١٠٠) رقم ٢٠٥٥ و(٢/ ٤٤١) رقم ١٩٤٢، السلسلة الصحيحة ١٦٩٥.

(٤) فيض القدير (٢/ ٥٠١).

المبحث الخامس: الإيمان بالبعث يوم القيامة والرد على منكريه

قال اللقاني:

٩٦- سؤالنا ثم عذاب القبر نعيمه واجب كبعث الحشر

العرض:

ذكر في النظم قوله: (كبعث الحشر) لأجل تقرير وجوب الإيمان بالسؤال وعذاب القبر ونعيمه كوجوب الإيمان بيوم القيامة الذي يُبعثُ فيه الناس من قبورهم وتُعاد أجسادُهم الأصلية ثم يُحشرون إلى أرض الموقف لفصل القضاء بينهم.

وذكر في الشرح اختلاف الناس في يوم القيامة:

- فالطبائعيون والدهريون والملاحدة ينكرون يوم القيامة وبعث الناس.

- والمحققون من الفلاسفة ومن قال بقولهم من الفلاسفة المنتسبين للإسلام وغيرهم قالوا ببعث الأرواح فقط، لانعدام الجسد واستحالة إعادة المعدوم بعينه، بخلاف الروح فإنها لا تفنى. وذكر أنَّ طائفة من النصارى نحت نحو هذا.

وسيأتي الكلام على إعادة الأجسام والجواهر، لكنَّ اللقاني ذكر بعد هذا اتفاق أهل الكلام على جواز إعادة المعدوم وكلام السعد كالتعقيب على كلام الفلاسفة بأنَّ هذا من الغرائب التي يُطلب لها الدليل[1].

(١) شرح المقاصد (٢/ ٢٠٨).

وذكر أنَّ كثيرًا من علماء الإسلام يقولون بأنَّ البعث يوم القيامة يكون بالروح والجسد جميعًا.

وذكر أنَّ طريق إثبات البعث يوم القيامة عند أهل السنة هو السمع، وعند المعتزلة هو العقل بأنه يجب على الله تعالى أن يعيد أعيان الأموات كي يثيب المطيع ويعاقب العاصي، ولا يكون ذلك إلا بالبعث.

ثم ذكر الآيات التي تدلُّ على البعث يوم القيامة منها قوله تعالى: ﴿يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَأَنَّهُمْ إِلَىٰ نُصُبٍ يُوفِضُونَ﴾ [المعارج: ٤٣]، وقوله تعالى: ونفخ في الصور فإذا هم من الأجداث إلى ربهم ينسلون﴾ [يس: ٥١]، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَشَقَّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ذَٰلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ﴾ [ق: ٤٤]، وقوله تعالى: ﴿فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [الإسراء: ٥١].

وذكر أنَّ الأحاديث متواترة في إثبات البعث يوم القيامة، ثم قال بعد ذلك كله: (ولا شك الآن أنَّ الحشر صار من ضروريات الدين فإنكاره كفرٌ بيقين، وأنت خبير بأن تأويل النصوص وإخراجها عن ظواهرها لغير ضرورة إلحادٌ في الدين وميلٌ عن سبيل المؤمنين)[1].

ثم ختم هذه المسألة بأنَّ أول من يُحيى ويُحشر هو نبينا محمد ﷺ، ورجَّح ذلك على من قال بأنَّه موسى عليه السلام، كالقرطبي صاحب المفُهم[2][3]، ومن قال بأنَّه أول من يُكسى إبراهيم عليه السلام كالقرطبي صاحب التذكرة[4].

---

(١) هداية المريد (ل ١٦٢أ).

(٢) أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي. فقيه مالكي جليل، ومن رجال الحديث، من مصنفاته المفهم في شرح مسلم. توفي سنة ٦٥٦هـ الأعلام (١/ ١٨٦). (٣) المفهم (١٩/ ١٤٤).

(٤) التذكرة (١/ ٢٦٤) وهو محمد بن أبي بكر القرطبي وقد سبقت ترجمته.

وذكر أنَّ الحشر يكون لجميع العباد حتى من مات بإحراق وذُرَّ رماده في الريح، ومن لا يجازى كالبهائم، ونقل قولًا غير منسوبٍ إلى أنَّه لا يحشر إلا من يجازى.

وذكر أنَّ الحشر في الآخرة نوعان: حشرٌ إلى الموقف وهو المقصود هنا لذا أضاف البعث إليه. والثاني صرفهم إلى الجنة أو النار.

النقد:

من أصول عقيدة أهل السنة والجماعة الإيمان بالبعث والنشور وهو إحياء الله الخلق بعد موتهم ليوم الحساب، كما دلَّ على ذلك كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ، وقد سبق بعض الآيات التي نقلها اللقاني في إثبات البعث، ومن ذلك أيضًا ممَّا لم يذكره قوله تعالى: ﴿زَعَمَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَن لَّن يُبۡعَثُواْۚ قُلۡ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبۡعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلۡتُمۡۚ وَذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٞ﴾ [التغابن: ٧]، وقوله تعالى: ﴿يَوۡمَ يَبۡعَثُهُمُ ٱللَّهُ جَمِيعٗا فَيُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوٓاْۚ أَحۡصَىٰهُ ٱللَّهُ وَنَسُوهُۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ شَهِيدٌ﴾ [المجادلة: ٦].

وقد خاطب الله ﷻ منكري البعث بقوله ﷻ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٖ مِّنَ ٱلۡبَعۡثِ فَإِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن تُرَابٖ ثُمَّ مِن نُّطۡفَةٖ ثُمَّ مِنۡ عَلَقَةٖ ثُمَّ مِن مُّضۡغَةٖ مُّخَلَّقَةٖ وَغَيۡرِ مُخَلَّقَةٖ لِّنُبَيِّنَ لَكُمۡۚ﴾ الآية [الحج: ٥].

ومن السنة النبوية حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «لا تفضلوا بين أنبياء الله فإنه ينفخ في الصور فيصعق من في السماوات ومن في الأرض إلا من شاء الله، قال: ثم ينفخ فيه مرة أخرى فأكون أول من بعث أو في أول من بعث فإذا موسى آخذ بالعرش..»[1]. وحديث أبي سعيد

(١) متفق عليه، البخاري (٣٤١٤) ومسلم (٢٣٧٣) واللفظ لمسلم.

الخدري ﷺ أن النبي ﷺ قال: «فأكون أول من تنشق عنه الأرض»[١]، ومن حديث جابر ﷺ قوله: ﷺ: «يبعث كل عبد على ما مات عليه»[٢]، وقوله ﷺ من حديث ابن عباس ﷺ: «يا أيها الناس إنكم تحشرون إلى الله حفاة عراة غرلا ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ وَعْدًا عَلَيْنَآ إِنَّا كُنَّا فَـٰعِلِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٤] ألا وإن أول الخلائق يكسى يوم القيامة إبراهيم ﷺ..»[٣]. ومن حديث سهل بن سعد الساعدي ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «يحشر الناس يوم القيامة على أرض بيضاء عفراء كقرصة نقي»[٤]، وغيرها من الآيات والأحاديث.

كما دلَّ على ذلك العقل والفطرة السليمة، فمن البراهين العقلية على البعث الاستدلال بالنشأة الأولى كما قال: ﷻ: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس: ٧٩][٥].

وصدق اللقاني فيما قال واستدلَّ به على إثبات البعث والنشور وأنَّه من ضروريات الدين وأنَّ منكره كافر. فقد دلَّ كتاب الله على أنَّ إنكار البعث لا يكون إلا ممَّن كفر بالله تعالى يقول ﷻ: ﴿وَإِن تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَءِذَا كُنَّا تُرَٰبًا أَءِنَّا لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلْأَغْلَـٰلُ فِىٓ أَعْنَاقِهِمْ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ﴾ [الرعد: ٥].

---

(١) متفق عليه، البخاري (٢٤١٢) ومسلم (٢٢٧٨).

(٢) أخرجه مسلم رقم ٢٨٧٧ (٤/ ٢٢٠٦).

(٣) متفق عليه، البخاري رقم ٣٣٤٩، ومسلم رقم ٢٧٦٠ (٤/ ٢١٩٤).

(٤) متفق عليه، البخاري رقم ٦٥٢١، ومسلم رقم ٢٧٩٠ (٤/ ٢١٥٠).

(٥) انظر في البراهين العقلية على إثبات البعث الرد على المنطقيين (ص٣٢٠-٣٢١)، جهود الشيخ محمد الأمين (ص ٢٥٧٦).

يقول أبو عثمان الصابوني في عقيدته (ويؤمن أهل الدين والسنة بالبعث بعد الموت يوم القيامة، وبكل ما أخبر اللّه سبحانه ورسوله ﷺ من أهوال ذلك اليوم الحق)[١].

وقد نصَّ غير واحد من الأئمة على كفر منكر البعث، كابن نجيم وابن حجر الهيتمي والغزالي والبهوتي[٢][٣]، إلا أن يكون جاهلًا أو متأولًا[٤].

وأمَّا قول اللقاني فيمن أنكر البعث فإنَّ أهل الإسلام لا أحد منهم ينكر البعث يقول الشوكاني: (الحاصل أن هذا [أي المعاد] أمر اتفقت عليه الشرائع، ونطقت به كتب اللّه ﷻ سابقها ولاحقها، وتطابقت عليه الرسل أولهم وآخرهم، ولم يخالف فيه أحد منهم، وهكذا اتفق على ذلك أتباع جميع الأنبياء من أهل الملل، ولم يسمع عن أحد منهم أنه، أنكر ذلك قط)[٥].

وفي إنكار البعث الجسماني الذي هو مذهب الفلاسفة[٦]، يقول السفاريني: (اعلم أن المعاد الجسماني حق واقع وصدق صادق، دلَّ عليه النقل الصحيح فوجب الإيمان به والتصديق بموجبه؛ لأنه جاء في السماع الصحيح المنقول ودل عليه عند الجمهور صريح المعقول، وهو أن يبعث اللّه تعالى الموتى من القبور. . ، قال تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍۖ وَهُوَ

---

(١) عقيدة السلف أصحاب الحديث (ص٦٠)، وانظر اعتقاد أئمة أهل الحديث (ص ٦٨).

(٢) منصور بن يونس البهوتي الحنبلي. شيخ الحنابلة بمصر في عصره، من مؤلفاته الروض المربع شرح زاد المستقنع، وكشاف القناع، وشرحين على المنتهى. توفي سنة ١٠٥١هـ الأعلام (٧/ ٣٠٧).

(٣) نواقض الإيمان القولية والعملية (ص ٢٣٠).

(٤) مدارج السالكين (١/ ٣٦٧)، وانظر نواقض الإيمان الاعتقادية (١/ ٢٢٦-٢٢٩).

(٥) إرشاد الثقات إلى اتفاق الشرائع على التوحيد والمعاد والنبوات (ص١٤).

(٦) وقد ألَّف الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون ت٦٠١هـ رسالة أبطل فيها المعاد الجسماني، وقد ألَّب عليه اليهود ولعنوه وطردوه، انظر إرشاد الثقات (ص١٥-١٦).

بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس: ٧٩]. . . ، إلى غير ذلك من النصوص القرآنية القطعية، والأحاديث الساطعة النبوية، وقد أنكره الطبائعيون والدهرية والملحدة، وفيه تكذيب للنقل الصريح والعقل الصحيح على ما قرره المحققون من أهل الملة، وأنكرت الفلاسفة المعاد الجسماني بناء على امتناع إعادة المعدوم بعينه. . . ، فالمراد بالبعث المعاد الجسماني، فإنه المتبادر عند الإطلاق إذا هو الذي يجب اعتقاده، ويكفر منكره. . .)[1].

وأمَّا ماذكره في أنَّ أول من يبعث هو محمد ﷺ فقد جاء هذا عن النبي ﷺ أنَّه قال: (فأكون أول من تنشق عنه الأرض). وهذه الصعقة ليست هي النفخة الأولى التي ذكرها اللَّه ﷻ في سورة الزمر بقوله: ﷻ: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُۖ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنظُرُونَ﴾ [الزمر: ٦٨]. بل هي صعقة غُشيٍ يوم القيامة تكون بعد النفخة الثانية نفخة البعث كما رجَّحه القرطبي[2].

ويقول ابن أبي العز (إن الصعق يوم القيامة لتجلي اللَّه لعباده إذا جاء لفصل القضاء فموسى ﷺ إن كان لم يصعق معهم فيكون قد جوزي بصعقه يوم تجلى ربه للجبل فجعله دكا فجعلت صعقة هذا التجلي عوضًا عن صعقة الخلائق لتجلي ربه يوم القيامة فتأمل هذا المعنى العظيم)[3].

وقد جاء في حديث أبي سعيد الخدري ﷺ أنَّ النبي ﷺ قال: «لا تخيروا بين الأنبياء فإن الناس يصعقون يوم القيامة فأكون أول من تنشق عنه الأرض فإذا أنا بموسى آخذ بقائمة من قوائم العرش فلا أدري أكان فيمن صعق أم

---

(١) لوامع الأنوار (٢/ ١٥٧).

(٢) التذكرة (١/ ٤٥٧-٤٥٨)، الروح (١/ ٣٥- ٣٦)، فتح الباري (١٠/ ٢٠٥).

(٣) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (ص ٦٠٣).

حوسب بصعقة الأولى».

أمّا ما ذكره من أنَّ اللّه ﷻ سيحشر الخلائق جميعهم حتى من مات بإحراق وذُرَّ رماده فهو صحيح، كما دلَّ على ذلك خطاب اللّه تعالى لمن أنكر إحياء العظام بعد أن كانت رمَّة، فقد أخرج ابن جرير الطبري أنَّ العاص بن وائل السهمي جاء إلى رسول اللّه ﷺ بعظم حائل، ففته بين يديه، فقال: يا محمد أيبعث اللّه هذا حيًا بعد ما أرم؟ قال: نعم يبعث اللّه هذا، ثم يميتك ثم يحييك، ثم يدخلك نار جهنَّم قال: ونزلت الآيات ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ﴿٧٧﴾ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس: ٧٧ - ٧٩][1].

وما ذكره من أنَّ سوق المؤمنين إلى الجنة حشرٌ، وسوق الكفار إلى جهنم حشرٌ، يدلُّ عليه قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ ٱلْمُتَّقِينَ إِلَى ٱلرَّحْمَٰنِ وَفْدًا ﴿٨٥﴾ وَنَسُوقُ ٱلْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْدًا﴾ [مريم: ٨٥ - ٨٦].

❁ وينبغي أن نقف مع اللقاني وقفة - أخرى - في هذه المسألة عندما نصَّ في كلامه السابق على أنَّ (تأويل النصوص وإخراجها عن ظواهرها لغير ضرورة إلحادٌ في الدين وميلٌ عن سبيل المؤمنين).

وذلك أن يُقال: أين هذا الكلام لبرهان الدين اللقاني من نصوص القرآن التي بلغت المئات في إثبات صفات اللّه تعالى التي وصف بها نفسه، قد تأوَّلها هو والأشاعرة وسائر أهل الكلام، من أجل شُبهٍ خالفهم فيها أئمة كثُر من أئمة الإسلام، فهل هذه الشبه ضرورية كما قال هنا وقد خالفهم فيها من لا يحصون

(١) جامع البيان (٢٠/ ٥٥٤).

كثرة من أئمة الإسلام؟.

ولأجل هذا التأويل الباطل لنصوص الصفات - وما يسميها اللقاني المسائل الإلهية - وتناقضهم بها في مسائل المعاد تسلَّط الدهريون على أهل الكلام من الجهمية - الذين يتفق اللقاني والأشاعرة معهم في الحجج العقلية على نفي الصفات-.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (وينبغي أن يعلم أنَّ الذي سلط هؤلاء الدهرية على الجهمية شيئان؛ أحدهما: ابتداعهم لدلائل ومسائل في أصول الدين تخالف الكتاب والسنة ويخالفون بها المعقولات الصحيحة التي ينسر بها خصومهم أو غيرهم. والثاني: مشاركتهم لهم في العقليات الفاسدة من المذاهب والأقيسة ومشاركتهم لهم في تحريف الكلم عن مواضعه فإنهم لما شاركوهم فيه بعد تأويل نصوص الصفات بالتأويلات المخالفة لما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها كان هذا حجة لهم في تأويل نصوص المعاد وغيرها كما احتج به هذا الفيلسوف وكما يذكره أبو عبدالله الرازي ومن قبله، حتى إن الدهرية قالوا لهم: القول في آيات المعاد كالقول في آيات الصفات فكان من حجتهم عليهم وضموا ذلك إلى ما قد يطلقونه من أن الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين فقالوا له أنت تقول الظواهر لا تفيد القطع أيضا والآيات المتشابهات في القرآن الدالة على المشيئة والقدر ليست أقل ولا أضعف دلالة من الآيات الدالة على المعاد الجسماني ثم إنكم تجوزون تأويل تلك الآيات فلم لا تجوزون تأويل الآيات الواردة ها هنا)[1].

فهنا نقول يلزم اللقاني أن يقول بإثبات النصوص من القرآن والسنة في المسائل الإلهية ولا يُؤولها كما هو حاله في مسائل المعاد واليوم الآخر.

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢٢٣) طبعة ابن قاسم.

المبحث السادس: بعث الأجساد وإعادتها

قال اللقاني:

٩٧- وقل يُعاد الجسم بالتحقيقِ ... عن عدمٍ وقيل عن تفريقِ

٩٨- محضَيْن لكن ذا الخلاف خُصَّا ... بالأنبيا ومَن عليهم نُصَّا

٩٩- وفي إعادة العرضْ قولانِ ... ورُجِّحت إعادة الأعيانِ

العرض:

ذكر اللقاني في هذه الأبيات الخلاف في مسألة إعادة اللّه للأجسام يوم البعث، هل يعيدها بعد أن انعدمت بأن أذهب عينها وأثرها أم أنه أعادها بعد أن تفرقت بحيث لا يبقى جوهر فرد متصل بآخر مثله. وما قدَّمه في النظم وهو أنَّ الأجسام تعاد بعد عدم العين والأثر هو الراجح عنده.

ثم ساق اللقاني بعد ذلك خلافًا بين الأشاعرة والمعتزلة مُفادُهُ أنَّ فناء الأجسام بماذا يكون؟ هل هو بإعدامٍ يُعدم اللّه تعالى به الأجسام أو بحدوث فعل أو بانتفاء شرط؟ فمن قال بالأول كالقاضي قال بأنَّ اللّه يعدمه بلا واسطة، وبعضهم كأبي الهذيل قال يعدمه بقول: افنَ فيفنى، كما قال له كن فيكون.

ومن قال بالثاني كجمهور المعتزلة قالوا إنَّه يخلق الفناء فيفنى به الجسم والجوهر.

ومن قال بالثالث - وهم جمهور الأشاعرة وبعض المعتزلة كالنظام والكعبي - قالوا بأنَّ اللّه يخلق البقاء في الجسم حالًا بعد حال فإذا لم يخلقه

الله انتفى الجوهر . وفارق المعتزلة الأشاعرة في هذا القول بأنَّ البقاء يخلقه الله لا في محل بخلاف الأشاعرة - ونصَّ إمام الحرمين أنَّه الأعراض - أنَّه يخلقه الله في الجوهر .

ثم ذكر ترجيح السعد أنَّ هذه الأقاويل باطلة ، ويجب التوقف لعدم ورود دليل سمعي في ذلك ، وهو ما رجَّحه الغزالي .

ثم ذكر أنَّ الخلاف السابق هو فيمن يَبلى أمَّا من لا يَبلى مما جاء به الدليل كالأنبياء والشهداء فلا خلاف فيه .

بعدها ذكر الخلاف أيضًا في إعادة الأعراض ، وأنَّه مذهب الأكثرين ، ومال إليه أبو الحسن الأشعري أنَّ العرض يعاد حين يعاد الجسم ، وأنَّه يعاد بعينه أي العرض الذي كان في الدنيا كالحركة والبياض والطول ونحوها ، وأنَّه يعاد كما كان في الدنيا بحسب اختلافه .

فحين يخرج من القبر يمرُّ الجسم بالأعراض نفسها التي مرَّت عليه في الدنيا من أول عمره إلى آخره(١) .

النقد :

عقيدة أهل السنة والجماعة أنَّ الله ﷻ هو الباقي وأنه ﷻ يُفني كل ما كتب عليه الفناء في هذه الدنيا كما قال ﷻ : ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن : ٢٦ - ٢٧] ، وقال : ﷻ ﴿كل شيء هالك إلا وجهه له الحكم وإليه ترجعون﴾ [القصص : ٨٨] . فالله تعالى مهلك كل من كتب عليه الهلاك ؛ لأنَّه سبحانه استثنى من الهلاك بمنِّه وفضله من لا يريد هلاكهم كما

---

(١) هداية المريد (ل ١٦٥ب) ، اتحاف المريد (ص٢٧٨) المطبوع مع حاشية الأمير عليها ، تحفة المريد (ص٢٥١) ، شرح الصاوي (ص٣٧٥) .

قال ﷻ: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَن شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنظُرُونَ﴾ [الزمر: ٦٨].

والفناء والهلاك الذي كتبه اللّٰه تعالى هو الموت كما فسّره الإمام أحمد وهو المأثور عن السلف. وقد فُسّرَ بالإعدام على قول آخر(١).

وقد سبق أنَّ اللقاني أشار إلى أنَّ اللّٰه استثنى الأنبياء والشهداء ونحوهم ممَّا دلَّ عليه الدليل من فناء أجسادهم.

أمَّا ما ذكره اللقاني من كلام الأشاعرة والمعتزلة حول الخلاف في إفناء اللّٰه تعالى للأشياء فهذا ممَّا حار فيه أهل الكلام كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية عن الجوهر والعرض: (ومما ألجأهم إلى هذا ظنهم أنهما -أي الجوهر والعرض- لو كانا باقيين لم يمكن إعدامهما. فإنهم حاروا في إفناء اللّٰه الأشياء إذا أراد أن يفنيها كما حاروا في إحداثها. وحيرتهم في الإفناء أظهر. هذا يقول: يخلق فناء لا في محل فيكون ضدا لها فتفنى بضدها. وهذا يقول: يقطع عنها الأعراض مطلقا أو البقاء الذي لا تبقى إلا به فيكون فناؤها لفوات شرطها. ومن أسباب ذلك ظنهم أو ظن من ظن منهم أن الحوادث لا تحتاج إلى اللّٰه إلا حال إحداثها لا حال بقائها وقد قالوا إنه قادر على إفنائها. فتكلفوا هذه الأقوال الباطلة)(٢).

فيظهر لنا أنَّ اللقاني والأشاعرة قالوا بهذه الأقوال في الفناء بناءً على رأيهم في أنَّ الأعراض لا تبقى زمانين وقد سبق بيان بطلان عدم صحة بقاء العرض زمانين وتفنيدها.

---

(١) مجموع الفتاوى (١١/ ٣٥٠-٣٥١).

(٢) مجموع الفتاوى (١٦/ ٢٧٥).

وهذا القول الباطل يلزم منه الظن بأن اللّٰه تعالى خلق الأشياء ثم تركها دون عناية ورعاية، وإلا ما معنى أن يبقى الشرط أو تجدد صفة البقاء، حتى إذا زالت انعدم الجوهر(١).

والآيات والأحاديث التي أفادت أنَّ اللّٰه تعالى يفني من كتب اللّٰه عليه الفناء ويهلك من كتب اللّٰه عليه الهلاك لم يفسرها أحد من السلف بهذا التفسير ولا جاء الشرع بتطلُّبِها وتفسيرها.

كيف ومعنى الهلاك والفناء والموت معروف لا يحتاج إلى الالتزام بهذه الأقوال الباطلة.

* * *

(١) الأصوال التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات (٢/ ٢٩٢)، مواقف التفتازاني (ص٩٥٦).

المبحث السابع: إعادة الزمن

قال اللقاني:

١٠٠- وفي الزمن قولان، والحسابُ حقٌّ وما في حقٍّ ارتيابُ

العرض:

أوضح اللقاني في مسألة إعادة الزمان أنَّ فيها قولين، القول بإعادته وعدمها.

ورجَّح اللقاني وأكثر الأشاعرة أنَّ الزمان عرض من الأعراض فهو يعاد من جملة الأعراض. والمانعون قالوا بأنَّ ذلك ممتنع لاجتماع الماضي مع الحال والمستقبل في آن واحد. فردَّ عليهم المجيزون بأنَّ ذلك يأتي على التدريج حسب ما كانت عليه في الدنيا.

النقد:

الإعادة التي أخبر الله تعالى في كتابه كما في قوله: ﷻ: ﴿ٱللَّهُ يَبۡدَؤُا۟ ٱلۡخَلۡقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ ثُمَّ إِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ﴾ [الروم: ١١] ونحوها من الآيات هي الإعادة على حقيقة المُعاد بعينه، وإن كان بين لوازم الإعادة ولوازم البدء من الفرق ما لايخفى. فلا يلزم على إعادة الإنسان وفعله أن يجتمع الماضي مع المستقبل[1]، وهو ما ذهب إليه اللقاني.

* * *

(١) انظر مجموع الفتاوى (١٧/ ٢٥٥-٢٥٦)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (ص٥٩٩).

المبحث الثامن: الحساب: السيئات والحسنات

قال اللقاني:

١٠٠- وفي الزمن قولان والحساب حقٌ وما في حقٍّ ارتيابُ

١٠١- فالسيئاتُ عندهُ بالمثلِ والحسناتُ ضوعفت بالفضلِ

العرض:

ذكر اللقاني في هذه الأبيات الإيمان بالحساب يوم القيامة، والإيمان بأنَّ السيئات يكتبها اللَّه تعالى بمثلها، والحسنات مضاعفة وأنَّ هذا من فضل اللَّه تعالى على عباده.

وأشار إلى مسألة الحساب وأنَّه قدمها على استلام العبد صحيفة عمله - الآتية- من باب تقديم المقاصد على الوسائل، وعرف الحساب بأنَّه: توقيف اللَّه عباده قبل الانصراف من الحشر على أعمالهم خيرًا كان أو شرًا.

ثم ذكر اختلاف العلماء في كيفية الحساب يوم القيامة وأنَّه على ثلاثة أقوال:

الأول: أنَّه ﷻ يُعلمهم مالهم وما عليهم وذلك بأن يخلق اللَّه في نفوسهم علمًا ضروريًا بذلك.

الثاني: أن يوقف اللَّه عباده بين يديه ويعطيهم كتب أعمالهم فيها الحسنات والسيئات.

الثالث: أن يكلم اللَّه تعالى عباده في شأن أعمالهم وكيفية ما لها من

الثواب وما عليها من العقاب. وكيفية ذلك -كما نقل عن الفخر الرازي- أن يخلق اللَّه تعالى في آذانهم الكلام فيسمعوا أصواتًا تدلُّ على كلامه القديم أو يسمعوا كلامه القديم.

ومال اللقاني إلى القول الثالث هذا وقال: (ولا شك في صحة شهادة الآثار الصحيحة له)[1].

ورجَّحه البيجوري أيضًا[2].

ثم ذكر أنَّ كيفيات الحساب منها العسير ومنها اليسير ومنها السر ومنها الجهر.

وذكر أنَّ يوم القيامة مواطن شتَّى مما يجعلنا نصدق بعدم تعارض الآيات مع بعضها البعض كقوله تعالى: ﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ﴾ [الصافات: ٢٤] وقوله تعالى: ﴿وَلَا يُسْـَٔلُ عَن ذُنُوبِهِمُ ٱلْمُجْرِمُونَ﴾ [القصص: ٧٨] وقوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥] وقوله تعالى: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الحجر: ٩٢].

ثم ذكر أنَّ اللَّه تعالى يجازي بالسيئة مثلها والحسنة بعشر أمثالها إلى أضعافٍ كثيرة مستدلًا بقوله: ﷻ: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ۖ وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [الأنعام: ١٦٠]، وقوله تعالى: ﴿وَإِن تَكُ حَسَنَةً يُضَٰعِفْهَا﴾ [النساء: ٤٠] وقوله تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠]. واستدلَّ كذلك بحديث ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ فيما يرويه عن ربه ﷻ قال: قال: «إنَّ اللَّه كتب الحسنات والسيئات ثم بين ذلك فمن

---

(١) هداية المريد (ل ١٧٠ أ).

(٢) تحفة المريد (ص ٢٥٣).

همَّ بحسنة فلم يعملها كتبها الله له عنده حسنة كاملة، فإن هو همَّ بها فعملها كتبها الله له عنده عشر حسنات إلى سبع مائة ضعف إلى أضعاف كثيرة ومن هم بسيئة فلم يعملها كتبها الله له عنده حسنة كاملة فإن هو هم بها فعملها كتبها الله له سيئة واحدة»[١].

وذكر أيضًا أنَّ من أمة محمد ﷺ من لا يحاسب واستدلَّ بحديث السبعين ألف الذين يدخلون الجنة بلا حساب ولا عذاب[٢].

النقد:

ما قاله اللقاني في وجوب الإيمان بالحساب يوم القيامة وأنَّه حق لا ريب فيه، وكذلك مضاعفة الحسنات، ومجازاة السيئات بمثلها بفضله تعالى هو الاعتقاد الصحيح الذي عليه أهل السنة والجماعة[٣].

واستدلال اللقاني على هذه المسائل بالآيات والأحاديث استدلالٌ صحيح، وقد جاءت أدلة أخرى غير ما ذكر، لكن فيما ذكر الكفاية. وكذلك صحة ما ذكره في الشرح من أنَّ الحساب يكون بعد عرض صحف الأعمال وأخذ الكتاب، مع أنَّه قدم ذلك على أخذ الصحف كما سيأتي[٤].

لكن ما رجَّحه اللقاني في كيفية الحساب يوم القيامة أنَّه على هيئةٍ أن يكلم

---

(١) متفق عليه، البخاري رقم ٦٤٩١، ومسلم رقم ١٣١ (١/ ١١٨).

(٢) متفق عليه، البخاري رقم ٦٥٤١، ومسلم رقم ٢٢٠ (١/ ١٩٩).

(٣) الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة (٢/ ٢٠١)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (ص ٤٠٤) أعلام السنة المنشورة (ص ١٥٠-١٥١)، وانظر جامع البيان (٨/ ٣٦٧).

(٤) وقد سارت بعض كتب الاعتقاد على عدم الترتيب، كما فعل الطحاوي في العقدية الطحاوية حين قال: (ونؤمن بالبعث وجزاء الأعمال يوم القيامة، والعرض والحساب وقراءة الكتاب..) العقيدة الطحاوية (ص ٢٥).

الله تعالى عباده في شأن أعمالهم بأن يخلق الله تعالى في آذانهم الكلام فيسمعوا أصواتًا تدلُّ على كلامه القديم أو يسمعوا كلامه القديم كما نقله عن الفخر الرازي، فلا شك أنَّ هذا باطل لما يلي:

١- أنَّ هذا مبنيٌّ على أنَّ الله تعالى لا يتكلم متى شاء كيف شاء، وقد سبق هذا في نقض عقيدة اللقاني والأشاعرة في صفة الكلام.

٢- أنَّ التكليم هنا تكليم الله تعالى مباشرة لكلِّ أحدٍ، كلٌّ على حده، كما جاء في قوله ﷺ: «ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان»[١]، فهذا التكليم هو مباشر من الله تعالى لعبده؛ لأنَّ (من) جاءت بعد (ما) النافية وجاء بعدها نكرة (أحد) فتفيد تنصيص أنَّ ليس كل أحدٍ إلا سيكلمه الله تعالى[٢].

وممَّا يدلُّ على أنَّ التكليم مباشرة لكل أحدٍ ما قاله ﷺ في النجوى بين العبد وربه «يدنو أحدكم من ربه حتى يضع كنفه عليه، فيقول: أعملت بكذا وكذا؟ فيقول: نعم. ويقول: عملت كذا وكذا؟ فيقول: نعم. فَيُقَرِّرُه، ثم يقول: إني سترت عليك في الدنيا، وأنا أغفرها لك اليوم»[٣]، فهذا كلام موجه من الله تعالى لعبده لا خلقًا يُخلق فيه.

٣- أنَّ الأدلة -التي تقدمت- قد دلَّت على أنَّ الحساب يكون على العبد بكلام الله تعالى له، وبعرض أعماله عليه، وحبس الملائكة له، فحصرها في التكليم فقط غير صحيح، علاوة على بطلان كيفية تفسير التكليم يوم الحساب.

---

(١) أخرجه البخاري رقم ٧٤٤٣.

(٢) الآلىء البهية في شرح العقيدة الواسطية (٢/ ٦٨-٦٩).

(٣) أخرجه البخاري رقم ٦٠٧٠ من حديث ابن عمر.

وحسابُ اللَّه لعبده يوم القيامة حسابٌ سريع كما قال سبحانه: ﴿ثُمَّ رُدُّوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ مَوْلَىٰهُمُ ٱلْحَقِّ ۚ أَلَا لَهُ ٱلْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ ٱلْحَـٰسِبِينَ﴾ [الأنعام: ٦٢].

كما وافق الدليل في ذكره من يدخل الجنة بلا حساب ولا عذاب من أمة محمد ﷺ، وقد ذكر بعض أهل العلم أنَّ ذكر السبعين من باب ذكر كثرة العدد لا الحصر[1].

كما دلَّ عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُوَفَّى ٱلصَّـٰبِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [الزمر: ١٠] وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ عَمِلَ صَـٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [غافر: ٤٠].

* * *

(١) مرقاة المفاتيح (١٦/ ٩٣).

المبحث التاسع: مكفرات الذنوب

قال اللقاني:

١٠٢-وباجتنابٍ للكبائرْ تُغفرُ صغائرٌ وجا الوضوْ يُكفِّرُ

العرض:

قرَّر اللقاني في هذا البيت عدة مسائل حول ارتكاب الذنوب:

١- أنَّ مرتكب الكبيرة والصغيرة من أهل الإسلام لا يخرج منه.

٢- أنَّ اجتناب الكبائر سببٌ لمغفرة الصغائر كما قال: ﷻ: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا﴾ [النساء: ٣١].

٣- أنَّ المعاقبة على الصغائر قد تتحقق، فيعاقب الله تعالى على الصغائر خلافًا لبعض المعتزلة والعلماء القائلين بتكفير الصغائر عند اجتناب الكبائر قطعًا.

٤- أنَّ هناك أسبابًا أخرى لمغفرة الصغائر، كقوله: ﷺ: «الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة مكفرات لما بينهنَّ إذا اجتنبت الكبائر»[1].

٥- أنَّ تكفير الكبائر لا بُدَّ فيه من التوبة منها.

٦- أنَّ فعل الأعمال الصالحة المكفرة كالصلاة والوضوء ليس فيه فقط

---

(١) أخرجه مسلم رقم ٢٣٣ (١/ ٢٠٩) من حديث أبي هريرة.

إسقاط الذنوب، بل يبقى أجر ذلك العمل الصالح.

٧- نصَّ على بعض المكفرات للذنوب كالحدود، وما يصيب المؤمن من أذى ونحوه.

النقد:

ما قرَّره اللقاني في هذا المبحث من أنَّ الذنوب تغفر وتكفَّر كبائرها وصغائرها ومرتكبها مؤمن؛ تقرير صحيح موافق لنصوص الوحييْن، وهو ما عليه اعتقاد أهل السنة والجماعة.

وما ذكره اللقاني من المكفرات للذنوب الصغيرة والكبيرة صحيحٌ قد دلَّت عليه الأدلة كما قال سبحانه: ﴿تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [الصف: ١١ - ١٢] فالإيمان والجهاد في سبيل الله وبذل النفس والمال سببٌ للمغفرة ودخول الجنة، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَن يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ١٣٥].

ومنه ما جاء عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «إذا أسلم العبد فحسن إسلامه يكفر الله عنه كل سيئة كان زلفها وكان بعد ذلك القصاص الحسنة بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف والسيئة بمثلها إلا أن يتجاوز الله عنها»[1]، وعنه رضي الله عنه أنَّ النبي ﷺ قال: «ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب ولا هم ولا حزن ولا أذى ولا غم حتى الشوكة يشاكها إلا كفر

---

(١) أخرجه البخاري رقم ٤١.

الله بها من خطاياه»[1] وما جاء عنه أيضًا عن النبي ﷺ أنه قال: «ألا أدلكم على ما يكفر الله به الخطايا ويزيد في الحسنات؟ قالوا: بلى يا رسول الله قال: إسباغ الوضوء في المكاره وانتظار الصلاة بعد الصلاة ما منكم من رجل يخرج من بيته فيصلي مع الإمام ثم يجلس ينتظر الصلاة الأخرى إلا والملائكة تقول: اللهم اغفر له اللهم ارحمه»[2].

وما نصَّ عليه من أن الكبائر لا بد في تكفيرها من التوبة هو قول جمهور أهل العلم، وقد نصَّ على ذلك ابن عبد البر والقاضي عياض وابن العربي المالكي[3].

* * *

(١) أخرجه البخاري رقم ٥٦٤١، ومسلم رقم ٢٥٧٣ (٤/ ١٩٩٢).

(٢) أخرجه أحمد (١٧/ ٢١ط.الرسالة)، وقال محققه عن سنده: حديث صحيح، وهذا سند حسن في المتابعات. وفي صحيح مسلم رقم ٢٥١ (١/ ٢١٩) عن أبي هريرة نحوه قال: ﷺ: «ألا أدلكم على ما يمحو الله به الخطايا ويرفع به الدرجات؟ قالوا بلى يا رسول الله قال إسباغ الوضوء على المكاره وكثرة الخطا إلى المساجد وانتظار الصلاة بعد الصلاة فذلكم الرباط».

(٣) التمهيد (٤/ ٤٤)، شرح مسلم للنووي (١/ ٤٤٦)، نيل الأوطار (٤/ ٣١٦-٣١٧)، عارضة الأحوذي (١/ ١١-١٣).

المبحث العاشر: أهوال اليوم الآخر

قال اللقاني:

١٠٣- واليومُ الآخِرُ ثم هول الموقفِ حقٌّ فخفِّف يا رحيم واسعِفِ

العرض:

في هذا البيت قرَّر اللقاني أنَّ اليوم الآخر هو القيامة، وأنَّه حقٌّ ثابت لا محالة والإيمان به واجب.

ونقل تعريفًا لليوم الآخر وأوَّلُهُ من وقت الحشر إلى ما لا يتناهى، أو إلى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار. وقيل سُمِّيَ بذلك لأنَّه لا ليل بعده، أو أنَّه آخر أيام الدنيا.

ثم نقل تسميات يوم القيامة منها: يوم الحسرة، يوم الندامة، يوم الحاقة، يوم المحاسبة، يوم المسائلة، يوم الزلزلة، يوم الطامة، يوم الصاعقة..، إلى آخرها.

ثم ذكر الأدلة من القرآن والسنة والإجماع على اليوم الآخر منها قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمْۚ إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج: ١]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَخَافُ مِن رَّبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا﴾ [الإنسان: ١٠]، وقوله تعالى ﴿يَوْمَ يَفِرُّ ٱلْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ﴾ الآية [عبس: ٣٤]، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ [آل عمران: ١٠٦]. وذكر من السنة حديث «خوفني جبريل بيوم القيامة..»[1].

---

(١) لم أعثر على هذا الحديث مسندًا.

ثم ذكر أنَّه يوم سرور على أهل الإيمان، ويوم حسرة على أهل الكفر، ويتوسَّط على فسقة أهل الإيمان[١].

النقد:

الإيمان باليوم الآخر وهو يوم القيامة هو ممَّا علم من الدين بالضرورة عند أهل السنة والجماعة، فقد تضافرت وتواترت أدلة الكتاب والسنة على إثبات يوم القيامة، كما انعقد الإجماع[٢] على إثباته كما ذكر اللقاني ذلك.

فقد جاء ذكر يوم القيامة في القرآن فيما يقرب من ستين موضعًا، وكذا ذكر الدار الآخرة.

يقول الحق ﷻ: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٨٧]، وقال تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْءَاخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [القصص: ٨٣].

وجاء تسمية اليوم الآخر في موضعٍ واحدٍ من القرآن وهو قوله تعالى: ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا فَقَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱرْجُوا۟ ٱلْيَوْمَ ٱلْءَاخِرَ وَلَا تَعْثَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [العنكبوت: ٣٦].

وقد تنوعت الآيات في وصف هذا اليوم، فمنها وصفه بما يحدث فيه من فصلٍ للحق من الباطل كقوله تعالى: ﴿إِنَّ يَوْمَ ٱلْفَصْلِ مِيقَٰتُهُمْ أَجْمَعِينَ ۝٤٠ يَوْمَ لَا يُغْنِى مَوْلًى عَن مَّوْلًى شَيْـًٔا وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ [الدخان: ٤٠ - ٤١]، أو وصف حال الكفار فيه كقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ تَرَى ٱلَّذِينَ كَذَبُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ وُجُوهُهُم

(١) هداية المريد (ل ١٧٥-١٧٦).

(٢) لوامع الأنوار البهية (١/ ٣٩٤).

مُّسْوَدَّةٌ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ﴾ [الزمر: ٦٠] ، أو وصف حال ذلك اليوم بوصفٍ ثابت كقوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يَنفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ ﴿٨٨﴾ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ [الشعراء: ٨٨ - ٨٩] وغيرها من الآيات.

كما تنوعت السنة بالدلالة على إثبات يوم القيامة، منها إثبات ما سيكون فيه من خير للمؤمنين كقول أبي هريرة ﷺ (قيل: يا رسول الله من أسعد الناس بشفاعتك يوم القيامة قال رسول الله ﷺ: «لقد ظننت يا أبا هريرة أن لا يسألني عن هذا الحديث أحد أول منك لما رأيت من حرصك على الحديث، أسعد الناس بشفاعتي يوم القيامة من قال لا إله إلا الله خالصا من قلبه أو نفسه»[1]، وما جاء عنه ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: «إن أمتي يدعون يوم القيامة غرا محجلين من آثار الوضوء»[2].

ومنها ما جاء في إثبات حال العصاة أو الكفار يوم القيامة كقوله: ﷺ: «ما يزال الرجل يسأل الناس حتى يأتي يوم القيامة ليس في وجهه مزعة لحم»[3]، أو قوله: ﷺ: «ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة رجل أعطى بي ثم غدر ورجل باع حرا فأكل ثمنه ورجل استأجر أجيرا فاستوفى منه ولم يعطه أجره»[4]. أو قوله: ﷺ: «ثلاثة لا ينظر الله إليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم رجل كان له فضلُ ماء بالطريق فمنعه من ابن السبيل ورجل بايع إمامًا لا يبايعه إلا لدنيا فإن أعطاه منها رضي وإن لم يعطه منها سخط ورجل أقام سلعته بعد العصر فقال والله الذي لا إله غيره لقد أعطيت بها كذا وكذا فصدقه رجل» ثم

---

(١) أخرجه البخاري رقم ٩٩.

(٢) أخرجه البخاري رقم ١٣٦.

(٣) متفق عليه من حديث ابن عمر، البخاري رقم ١٤٧٤، ومسلم رقم ١٠٤٠ (٢/ ٧٢٠).

(٤) أخرجه البخاري رقم ٢٢٢٧ من حديث أبي هريرة.

قرأ هذه الآية ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَأَيْمَـٰنِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُو۟لَـٰٓئِكَ لَا خَلَـٰقَ لَهُمْ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [آل عمران: ٧٧]»[1].

* * *

(١) أخرجه البخاري رقم ٢٣٥٨ من حديث أبي هريرة.

المبحث الحادي عشر: صحف الأعمال

قال اللقاني:

١٠٤- وواجبٌ أخذ العباد الصُحُفَا كـمـا مـن الـقـرآن نـصًـا عُـرِفَـا

العرض:

نصَّ اللقاني في هذا البيت أنَّه ممَّا يجب الإيمان به هو أخذ العباد لصحف أعمالهم يوم القيامة، وذكر أنَّ دليل ذلك القرآن والسنة والإجماع[1].

وذكر من أدلة القرآن قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ فَيَقُولُ هَآؤُمُ ٱقْرَءُوا۟ كِتَٰبِيَهْ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِشِمَالِهِۦ فَيَقُولُ يَٰلَيْتَنِى لَمْ أُوتَ كِتَٰبِيَهْ﴾ [الحاقة: ١٩- ٢٥]، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ﴿٧﴾ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴿٨﴾ وَيَنقَلِبُ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ مَسْرُورًا ﴿٩﴾ وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ وَرَآءَ ظَهْرِهِۦ ﴿١٠﴾ فَسَوْفَ يَدْعُوا۟ ثُبُورًا ﴿١١﴾ وَيَصْلَىٰ سَعِيرًا﴾ [الانشقاق: ٧- ١٢]، ولم يذكر أدلة من السنة.

ورجَّح أنَّ الصُحف هي ما كتبته الملائكة على العباد ممَّا فعلوه في الدنيا على أقوالٍ أخرى كمن قال إنَّها صحف يكتبها العباد أنفسهم في قبورهم.

وجزم بأنَّ بعض المكلفين لا يأخذون صحف أعمالهم؛ كأبي بكر والسبعين ألفًا الذين يدخلون الجنَّة بلا حساب ولا عذاب، وكذلك الأنبياء.

كما رجَّح في الخلاف حول عصاة المؤمنين عدم أخذهم الكتب

---

(١) ممَّن نصَّ على الإجماع في هذه المسألة أبو الحسن الأشعري في رسالة إلى أهل الثغر (ص ٢٨٥) الشرح والإبانة (ص ٢٠٢).

بشمالهم، لكنه لم يُرجِّح في الخلاف بين من قال يأخذون كتابهم بأيمانهم ومن قال بالتوقف.

وذكر أنَّ أول من يعطى الكتاب بيمينه هو عمر بن الخطاب ﷺ لورود الحديث في ذلك، ثم أبو سلمة بن عبد الأسد ﷺ، وأول من يأخذه بشماله أخوه الأسود بن عبد الأسد.

النقد:

ممَّا دلَّ عليه الكتاب والسنة وإجماع الأمَّة أنَّ الدواوين تنشر وتتطاير يوم القيامة وهي صحائف الأعمال فيأخذ الناس صحائف أعمالهم، فآخذ كتابه بيمينه فهذا من أهل السعادة، وآخذ كتابه بشماله أو من وراء ظهره وهذا من أهل الشقاوة.

والأدلة من الكتاب قد ذكر بعضها اللقاني، وممَّا لم يذكره قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلصُّحُفُ نُشِرَتْ﴾ [التكوير: ١٠]، وقوله تعالى: ﴿وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ ۖ وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا ﴿١٣﴾ ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ [الإسراء: ١٣ - ١٤].

أمَّا من السنة -والتي لم يذكر اللقاني منها شيء- فمنها ما جاء عن عائشة ﷺ قالت قال رسول الله ﷺ: «ليس أحد يحاسب إلا هلك»، قالت: قلت: يا رسول الله جعلني الله فداءك أليس يقول الله ﷻ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ﴿٧﴾ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ قال: «ذاك العرض يعرضون ومن نوقش الحساب هلك»[1].

---

(١) متفق عليه من حديث عائشة، البخاري ٤٩٣٩، ومسلم ٢٨٧٦ (٤/ ٢٢٠٤).

ومنها قوله ﷺ: «يدنو المؤمن من ربه يوم القيامة حتى يضع عليه كنفه. ثم يقرره بذنوبه فيقول هل تعرف؟ فيقول يا رب أعرف. حتى إذا بلغ منه ما شاء الله أن يبلغ قال أني سترتها عليك في الدنيا وأنا أغفرها لك اليوم، قال ثم يعطى صحيفة حسناته أو كتابه بيمينه. قال وأما الكافر أو المنافق فينادى على رؤس الأشهاد».

ومنها حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إنَّ اللَّه عز وجل يستخلص رجلًا من أمَّتي على رؤوس الخلائق يوم القيامة فينشر عليه تسعة وتسعين سجلا، كلُّ سجلٍّ مد البصر، ثم يقول له أتنكر من هذا شيئًا؟ أظلمتك كتبتي الحافظون؟ قال: لا يا رب، فيقول ألك عذر أو حسنة فيبهت الرجل فيقول لا يا رب فيقول بلى إنَّ لك عندنا حسنة واحدة لا ظلم اليوم عليك فتخرج له بطاقة فيها أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا عبده ورسوله، فيقول: أحضروه، فيقول: يا رب ما هذه البطاقة مع هذه السجلات، فيقال: إنك لا تظلم، قال: فتوضع السجلات في كفة قال فطاشت السجلات وثقلت البطاقة، ولا يثقل شيء بسم الله الرحمن الرحيم»[1].

ومنها قوله ﷺ: «يعرض الناس يوم القيامة ثلاث عرضات فأما عرضتان فجدال ومعاذير وأما الثالثة فعند ذلك تطير الصحف في الأيدي فآخذ بيمينه وآخذ بشماله»[2].

وأخذ الكتب وصحائف الأعمال هو العرض الذي ذكره الله في كتابه كما قال تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَىٰ مِنكُمْ خَافِيَةٌ ۝١٨ فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ

(١) أخرجه الترمذي رقم ٢٦٣٩، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (١٣٥).

(٢) أخرجه أحمد في المسند (٤٨٦/٣٢)، من حديث أبي موسى الأشعري والترمذي رقم ٢٤٢٥، من حديث أبي هريرة، ضعفه الترمذي والألباني، انظر مشكاة المصابيح (٢٠٨/٣) رقم ٥٥٥٧، وضعيف الجامع الصغير رقم ٦٤٣٢.

﴿هَاؤُمُ ٱقۡرَءُواْ كِتَٰبِيَهۡ﴾ [الحاقة: ١٨ - ١٩].

وأمَّا ترجيحه في أنَّ بعض المكلفين لا يأخذون صحائف أعمالهم كأبي بكر الصديق رضي الله عنه ومن جاء الحديث بأنه يدخل الجنة بلا حساب ولا عذاب كالسبعين فعموم الأدلة الدالة على أنَّ جميع العباد يأخذون صحف أعمالهم؛ المؤمن منهم والكافر، دون استثناء لأحد، والاستثناء يحتاج إلى دليل.

أمَّا ماذكره اللقاني من أنَّ أول من يعطى الكتاب بيمينه هو عمر بن الخطاب رضي الله عنه ثم أبو سلمة ابن عبد الأسد رضي الله عنه[1]، وأول من يأخذه بشماله أخوه الأسود بن عبد الأسد[2]؛ فقد أخرج ابن أبي عاصم بسنده من حديث ابن عباس: (أول من يعطى كتابه بيمينه أبو سلمة بن عبد الأسد وهو الذي يقول ﴿فَيَقُولُ هَاؤُمُ ٱقۡرَءُواْ كِتَٰبِيَهۡ﴾، قال وكان ابن عباس يقرؤها: كل واشرب يا أبا سلمة بما أسلفت في الأيام الخالية، وأما الذي يعطى كتابه بشماله فأول من يعطاه فأخوه سفيان بن عبد الأسد)، لكن هذا الحديث لا يصح، فإسناده تالف كما قال ابن أبي عاصم[3].

وأمَّا ما ورد عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه فلم أقف على نصٍّ في ذلك والله أعلم.

---

(١) أبو سلمة عبد الله بن عبد الأسد بن هلال بن عبد الله بن عمر بن مخزوم المخزومي. من السابقين الأولين إلى الإسلام، أسلم بعد عشرة أنفس، وكان أخًا للنبي ﷺ من الرضاعة كما في الصحيحين. شهد بدرًا وأحدًا فجرح بها، ثم مات في جمادى الآخرة. انظر ترجمته في الاستيعاب (ص٩٤٠)، والإصابة (٤/ ١٥٢،١٥٤).

(٢) هو أخ لأبي سلمة، كان عدوًا لرسول الله ﷺ، سيء الخلق، قتله حمزة بن عبد المطلب، السيرة الحلبية (٢/ ٤٠٠).

(٣) الأوائل لابن أبي عاصم، تحقيق محمد العجمي (ص٨٢) وأخرجه بسنده الطبراني في الأوائل أيضًا (ص١١٢).

المبحث الثاني عشر: الميزان

قال اللقاني:

١٠٥- ومثل هذا الوزن والميزانُ فتوزنُ الكتبُ أو الأعيانُ

العرض:

نص اللقاني على أنَّ مثل ما يجب الإيمان بأخذ صحف الأعمال وأنَّه حق، فكذلك يجب الإيمان بالميزان ووزن الأعمال يوم القيامة وأنهما حق دلَّ عليه الكتاب والسنة والإجماع.

ثم ذكر من الأدلة قوله تعالى: ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۝٨ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُم بِمَا كَانُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا يَظْلِمُونَ﴾ [الأعراف: ٨ - ٩]، وذكر أنَّ الأحاديث بلغت مبلغ التواتر، وانعقد الإجماع على أنَّه ميزان حسِّيٌّ، له كفتان ولسانٌ -كما بلغ ذلك عن ابن عباس رضي الله عنهما والحسن البصري رحمه الله- توضع فيه صحف الأعمال.

ثم نقل عن القرطبي أنَّ من يدخل الجنَّة بلا حساب ولا عذاب لا يكون في حقه الميزان بدليل «أدخل من أمتك من الباب الأيمن من أبواب الجنة من لا حساب عليه ولا عذاب».

ونقل أنَّ الميزان يكون بعد الحساب، ونقل أنه بين الجنة والنار. كما نصَّ على أنَّ الراجح هو أنَّ الميزان واحد لكل الأمم، كفتاه كأطباق السماوات والأرض.

وأراد بقوله: «فتوزن الكتب أو الأعيان» ذكر الخلاف فيما يوزن على قولين:

الأول: أنَّ الذي يوزن هو الصحف والكتب التي فيها أعمال العباد، وهذا قول جمهور المفسرين وقول أبي المعالي، وذكر عن الفخر الرازي أنَّه قوله: ﷺ. واستدلَّ هؤلاء بحديث البطاقة الذي سيأتي.

الثاني: أنَّ الذي يوزن الأعمال، حيث تتشكل الأعمال على شكل أعيان حسية؛ نورانيَّة للأعمال الحسنة، ومظلمة للأعمال السيئة فتوزن، وذكر أنَّ الحديث دلَّ على ذلك، لذا عبَّر اللقاني كما يقول بالأعيان في النظم.

النقد:

الإيمان بالميزان حقيقةً يوم القيامة من أصول عقيدة أهل السنة والجماعة في الإيمان باليوم الآخر. فكما ذكر اللقاني أنَّ الميزان ووزن الأعمال جاءت به الأدلة، وانعقد الإجماع عليه[1].

يقول تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ۖ وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا ۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ﴾ [الأنبياء: ٤٧]، وقال ﷻ: ﴿فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٢﴾ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ فِى جَهَنَّمَ خَٰلِدُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠٢ - ١٠٣]، وقال تعالى: ﴿فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ ﴿٦﴾ فَهُوَ فِى عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ ﴿٨﴾ فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٌ ﴿٩﴾ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا هِيَهْ ﴿١٠﴾ نَارٌ حَامِيَةٌۢ﴾ [القارعة: ٦ - ١١].

ومن السنة حديث البطاقة الذي أشار إليه اللقاني -وسبق ذكره- وهو حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «إنَّ الله ﷻ يستخلص رجلًا من أمَّتي على رؤوس الخلائق يوم القيامة فينشر عليه تسعة وتسعين سجلا، كلُّ سجلٍّ مد البصر، ثم يقول له أتنكر من هذا شيئًا؟

---

(١) رسالة إلى أهل الثغر (ص ٢٨٣)، الشرح والإبانة (ص٢٠٢).

أظلمتك كتبتي الحافظون؟ قال: لا يا رب، فيقول ألك عذر أو حسنة فيبهت الرجل فيقول لا يا رب فيقول بلى إنَّ لك عندنا حسنة واحدة لا ظلم اليوم عليك فتخرج له بطاقة فيها أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا عبده ورسوله، فيقول: أحضروه، فيقول: يا رب ما هذه البطاقة مع هذه السجلات، فيقال: إنك لا تظلم، قال: فتوضع السجلات في كفة قال فطاشت السجلات وثقلت البطاقة، ولا يثقل شيء بسم الله الرحمن الرحيم»[1].

ومن الأدلة على الميزان: قوله ﷺ في ابن مسعود ﷺ: «أتعجبون من دقة ساقيه، والذي نفسي بيده لهما في الميزان أثقل من أحد»[2].

ومنها: قوله ﷺ: «إنه ليؤتى بالرجل العظيم السمين يوم القيامة لا يزن عند الله جناح بعوضة، واقرأوا: ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا﴾ [الكهف: ١٠٥]»[3].

وكذلك من الأدلة قوله: ﷺ: «كلمتان خفيفتان على اللسان حبيبتان إلى الرحمن ثقيلتان في الميزان: سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم»[4].

ومنه قوله: ﷺ: «ما من شيء أثقل في الميزان من حسن الخلق»[5]،

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) رواه أحمد (١/ ٤٢٠، ٤٢١)، وقال محققه: صحيح لغيره، قال الهيثمي في المجمع (٩/ ٢٨٩): رواه أحمد وأبو يعلى والبزار والطبراني من طرق (وذكر بعض ألفاظه) وأمثل طرقها فيه عاصم بن أبي النجود، وهو حسن الحديث على ضعفه، وبقية رجال أحمد وأبي يعلى رجال الصحيح. اهـ ونحوه عند ابن أبي شيبة (١٧/ ١٩٤) والبخاري في الأدب المفرد (٢٣٧).

(٣) متفق عليه من حديث أبي هريرة، البخاري رقم٤٧٢٩، ومسلم رقم ٢٧٨٥ (٤/ ٢١٤٧).

(٤) متفق عليه من حديث أبي هريرة، البخاري رقم ٦٤٠٦، ومسلم ٢٦٩٤ (٤/ ٢٠٧٢).

(٥) أخرجه أحمد في المسند (٤٥/ ٥٠٩)، وأبو داود في سننه رقم ٤٨٠١، وصححه الألباني في صحيح الترغيب (٣/ ٧).

وكذلك قوله : ﷺ: «الحمد لله تملأ الميزان»[١].

والميزان كما ذكر اللقاني على حقيقته حسّيٌ كما جاءت به الأدلة؛ لأنَّ المعتزلة أنكرت ذلك وأرادت به مجرد العدل لأنَّ الأعراض لا تقبل الوزن. والجواب عليهم: أنَّ الأعراض في مداركنا وحسّنا لا توزن، لكنَّ الله قادرٌ على كل شيء والنص جاء بوزن الأعمال فوجب الإيمان بذلك[٢]، كما أنَّ الله ﷻ أخبر أنَّ يوم القيامة على خلاف ما يدركه البشر في الدنيا كتبديل الأرض غير الأرض، وكاستنطاق الجوارح شاهدة يوم القيامة وكطول اليوم عند الله، فكذلك وزن الأعمال من جنس أحداث يوم القيامة التي جعل الله فيها خلافًا لما عليه في الدنيا.

وكما جاء في حديث البطاقة السابق فإن الميزان له كفتان، وجاء أيضًا مفسرًا عن ابن عباس رضي الله عنهما بأنَّ له لسانًا وكفتين[٣].

ومن الأدلة على أن الميزان له كفتان حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه الذي استدلَّ به شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب[٤] على أنَّ للميزان كفتين وهو قوله : ﷺ: «قال موسى: يا رب علمني شيئًا أذكرك وأدعوك به. قال: قل يا موسى: لا إله إلا الله؛ قال: يا رب كل عبادك يقولون هذا. قال: يا موسى لو أنَّ السموات السبع وعامرهن غيري والأرضين السبع في كفة، ولا إله

---

(١) أخرجه مسلم رقم ٢٢٣ (١/ ٢٠٣).

(٢) شرح العقيدة الطحاوية للبراك (ص٣٠٩-٣١٠).

(٣) شعب الإيمان (١/ ٢٦٠).

(٤) محمد بن عبد الوهاب بن سليمان بن علي التميمي، شيخ الإسلام ومجدد دعوة السلف في عصره. رحل في طلب العلم إلى الحجاز والعراق. هيأ الله على يديه وعلى يد الإمام محمد بن سعود قيام دولة سلفية في نجد، ولد في العيينة سنة ١١١٥هـ وتوفي سنة ١٢٠٦هـ انظر محمد بن عبد الوهاب حياته ودعوته في الرؤية الاستشراقية (ص ٥٨).

إلا اللَّه في كفة، مالت بهن لا إله إلا اللَّه. . »[1].

فقال في المسألة التاسعة عشرة في هذا الباب: معرفة أنَّ الميزان له كفتان؛ لأنَّ الميزان يتضمن المعادلة بين الحسنات والسيئات[2]، وهذا يقتضي أن يكون له كفتان[3].

وما نصَّ عليه اللقاني من أنَّ كل كفة مثل أطباق السماوات والأرض فلا أعلم فيه دليلًا يدل على ذلك، إلَّا أنَّه ورد عن سلمان الفارسي ﵁ مرفوعًا ما يدلُّ على أنَّه يسع السماوات والأرض فقد أخرج الحاكم عنه ﵁ أن النبي ﷺ قال: «يوضع الميزان يوم القيامة فلو وزن فيه السماوات والأرض لوسعت فتقول الملائكة: يا رب لمن يزن هذا؟ فيقول اللَّه تعالى لمن شئت من خلقي فتقول الملائكة: سبحانك ما عبدناك حق عبادتك»[4].

أمَّا ما الذي يوزن؟ فإنَّ ظاهر الأدلة دلَّت على أنَّ الذي يوزن هو: العمل، وصحائف الأعمال، وكذلك العامل نفسه.

أمَّا العمل فظاهر قوله: ﷺ: «الحمد للَّه تملأ الميزان» وقوله: ﷺ: «مامن شيء أثقل في الميزان من حسن الخلق)، وأمَّا الصحائف فظاهر الأدلة كقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ﴾، وكذلك دلَّ عليه صراحة حديث البطاقة الذي نصَّ على السجلات. وأمَّا العامل نفسه وهو الإنسان فقد دلَّ

---

(١) أخرجه النسائي في الكبرى رقم ١٠٦٧٠ وصححه ابن حجر في فتح الباري (١١/ ٢٠٨).

(٢) كتاب التوحيد باب فضل التوحيد وما يكفر من الذنوب (ص١٤)، شرح العقيدة الطحاوية للبراك (ص٣١١).

(٣) انظر الحجة في بيان المحجة (١/ ٢٥٠).

(٤) أخرجه الحاكم في المستدرك (٤/ ٦٢٩)، وقال: صحيح على شرط مسلم ووافقه الذهبي، وصححه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب رقم ٣٦٢٦ وفي السلسلة الصحيحة رقم ٩٤١.

عليه قوله : ﷺ : «أتعجبون من دقة ساقيه ، والذي نفسي بيده لهما في الميزان أثقل من أحد» وكذلك قوله : ﷺ : «إنه ليؤتى بالرجل العظيم السمين يوم القيامة لا يزن عند الله جناح بعوضة» .

وأمَّا ما رجَّحه من أنَّ الميزان واحد ، فهذه مسألة مختلف فيها ، والذي دلَّ عليه قوله : ﷻ : ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ أنَّ الموازين متعددة[1] ، ولا يمكن أن يراد بها الموزونات لأنَّ الموزونات لا توضع . وكون الميزان بعد الحساب هو ظاهر حديث البطاقة وقد نصَّ عليه أهل العلم[2] . وأمَّا ما يتعلق بالكافر حيث لا حسنات له فيقول شيخ الإسلام ابن تيمية : (وأما الكفار : فلا يحاسبون محاسبة من توزن حسناته وسيئاته ؛ فإنه لا حسنات لهم ولكن تعد أعمالهم وتحصى فيوقفون عليها ويقررون بها ويجزون بها)[3] .

* * *

(١) الوافي (ص ١٩٤).

(٢) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (٦٠٨-٦٠٩) ، شرح العقيدة الطحاوية للشيخ صالح آل الشيخ (ص ٥٤٢) مذكرة مفرغة من الأشرطة.

(٣) العقيدة الواسطية (ص ٢٧).

المبحث الثالث عشر: الصراط

قال اللقاني:

١٠٦-كذا الصراط فالعباد مختلِفْ   مـرورهـم فـسـالـمٌ ومـنـتـلِـفْ

العرض:

قرَّر اللقاني هنا أنَّ الصراط يجب الإيمان به كالإيمان بالميزان.

ونقل تعريف السعد له وهو: جسر ممدود على متن جهنم يَرِدُهُ الأولون والآخرون أدقُّ من الشعر وأحدُّ من السيف. ودلَّل عليه من الكتاب قوله تعالى: ﴿وَلَوْ نَشَآءُ لَطَمَسْنَا عَلَىٰٓ أَعْيُنِهِمْ فَٱسْتَبَقُوا۟ ٱلصِّرَٰطَ فَأَنَّىٰ يُبْصِرُونَ﴾ [يس: ٦٦]، ومن السنة قوله: ﷺ في الحديث الطويل (هل نرى ربنا يوم القيامة..) فذكره بطوله ومنه قوله: ﷺ: «فيضرب الصراط بين ظهراني جهنم فأكون أول من يجوز من الرسل بأمته..»، كما دلَّل عليه باتفاق الأمة، وذكر أنَّ القاضي عبدالجبار المعتزلي وكثيرٌ من أتباعه أنكروا الصراط.

كما ذكر إنكار العز بن عبد السلام والقرافي بأن يكون الصراط أدقُّ من الشعر لوقوف الملائكة بين جنباته وكون الكلاليب فيه، وأشار إلى نصِّ القرافي على أنَّه عريض له طريقان يمنة لأهل السعادة ويسرة لأهل الشقاوة، وأنَّ الأحاديث الصحيحة لم تنص على أنَّه أدق من الشعر، وإنما هو تفسير لصحابي، يُأوَّل إلى أنَّ أمره أدق من الشعر. ونقل الاختلاف في الصراط هل هو مخلوق موجود[1].

---

(١) هداية المريد (ل ١٧٩-١٨١).

النقد:

الصراط من عرصات يوم القيامة التي يجب الإيمان بها، وهو جسرٌ مضروبٌ على جهنم يجوزه الناس يوم القيامة، وقد دلَّ عليه الكتاب والسنة كما ذكر اللقاني.

أمَّا الكتاب فقد دلَّ عليه قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا﴾ [مريم: ٧١]، والورود يكون على الصراط[١]، فعن جابر بن عبد اللَّه ﷺ أنَّ أمَّ مبشِّرٍ سمعت النبي ﷺ يقول عند حفصة ﷺ: «لا يدخل النار إن شاء اللَّه من أصحاب الشجرة أحد الذين بايعوا تحتها»، قالت: بلى يا رسول اللَّه، فانتهرها، فقالت حفصة ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾، فقال النبي ﷺ: قد قال اللَّه ﷻ ﴿ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوا وَّنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا﴾ [مريم: ٧٢][٢].

أمَّا الآية التي أوردها اللقاني فقد جاء في تفسير الصراط فيها على أنَّه طريق الحق والهدى[٣]، ومنهم من فسَّره بأنَّه الصراط المضروب على جهنم يوم القيامة[٤].

وقد جاءت السنة النبوية بوصف الصراط وصفًا دقيقًا؛ فقد جاء في حديث أبي هريرة ﷺ أنَّ النبي ﷺ قال: «يُحشر الناس يوم القيامة..» وذكر فيه الصراط فقال: «فيضرب الصراط بين ظهراني جهنم فأكون أول من يجوز من الرسل بأمته ولا يتكلم يومئذ أحد إلا الرسل وكلام الرسل يومئذ اللهم سلم

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (ص٦٠٦).
(٢) أخرجه مسلم رقم٢٤٩٦.
(٣) جامع البيان (٢٠/٥٤٦)، معالم التنزيل (٧/ ٢٥-٢٦)، تفسير القرآن العظيم (٦/ ٥٨٧).
(٤) تيسير الكريم الرحمن (ص ٦٩٨).

سلم وفي جهنم كلاليب مثل شوك السعدان هل رأيتم شوك السعدان قالوا نعم قال فإنها مثل شوك السعدان غير أنه لا يعلم قدر عظمها إلا اللّه تخطف الناس بأعمالهم فمنهم من يوبق بعمله ومنهم من يخردل ثم ينجو . . » .

وفي لفظ حديث أبي سعيد الخدري ﷺ أنه ﷺ قال : «ثم يؤتى بالجسر فيجعل بين ظهري جهنم قلنا يا رسول اللّه وما الجسر قال مدحضة مزلة عليه خطاطيف وكلاليب وحسكة مفلطحة لها شوكة عقيفاء تكون بنجد يقال لها السعدان المؤمن عليها كالطرف وكالبرق وكالريح وكأجاويد الخيل والركاب فناج مسلم وناج مخدوش ومكدوس في نار جهنم حتى يمر آخرهم يسحب سحبا فما أنتم بأشد لي مناشدة في الحق قد تبين لكم من المؤمن يومئذ للجبار» .

وجاء من حديث حذيفة ﷺ أنَّ النبي ﷺ قال : «يجمع اللّه تبارك وتعالى الناس . . » وفيه قوله : ﷺ : «فيأتون محمدًا ﷺ فيقوم فيؤذن له وترسل الأمانة والرحم فتقومان جنبتي الصراط يمينًا وشمالًا فيمر أولكم كالبرق» ، قال : قلت بأبي أنت وأمي أي شيء كمر البرق قال : «ألم تروا إلى البرق كيف يمر ويرجع فى طرفة عين ثم كمر الريح ثم كمر الطير وشد الرجال تجرى بهم أعمالهم ونبيكم قائم على الصراط يقول ربِّ سلم سلم حتى تعجز أعمال العباد حتى يجيء الرجل فلا يستطيع السير إلا زحفًا - قال - وفى حافتي الصراط كلاليب معلقة مأمورة بأخذ من أمرت به فمخدوش ناج ومكدوس فى النار»[1] .

وجاء عن سلمان الفارسي ﷺ أنَّ النبي ﷺ قال : «يوضع الميزان يوم

---

(١) أخرجه مسلم رقم ١٩٥ (١/ ١٨٦).

القيامة فلو وزن فيه السماوات والأرض لوسعت فتقول الملائكة: يا رب لمن يزن هذا؟ فيقول الله تعالى لمن شئت من خلقي فتقول الملائكة: سبحانك ما عبدناك حق عبادتك. ويوضع الصراط مثل حد الموس فتقول الملائكة: من تجيز على هذا ؟ فيقول: من شئت من خلقي فيقول: سبحانك ما عبدناك حق عبادتك».

وجاء مرفوعًا وموقفًا عن ابن مسعود رضي الله عنه «أنَّ الصراط كحدِّ السيف..»[1].

فيكون وصف الصراط كما جاء في الأحاديث السابقة كما يلي:

١- أنَّه جسر يُضرب على ظهر جهنَّم.

٢- أنَّ أول من يجوز الصراط نبينا محمد ﷺ وأمَّته.

٣- أنَّه مدحضة ومزلة أي لا تثبت بها الأقدام[2].

٤- أنَّ عليه خطاطيف تخطف الناس، وكلاليب تُسقطهم إلى جهنَّم، وحسكة وشوك.

٥- أنَّ المؤمنين يتفاوت مرورهم عليه، فمنهم كالطرف وكالبرق وكالخيل...

٦- أنَّه أحدُّ من الموس، كما جاء في حديث سلمان.

٧- أنَّ له جنبتين تكون عليهما الأمانة والرَّحِم، وكذلك الملائكة، والنبي ﷺ.

---

(١) أخرجه الطبراني في الكبير (٩/ ٣٥٧) رقم (٩٧٦٣) و(٩/ ٢٠٣) رقم (٨٩٩٢)، والحاكم في المستدرك (٢/ ٤٠٨) رقم (٣٤٢٤) وصححه، وصححه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب رقم ٣٥٩١.

(٢) تاج العروس (١٨/ ٣٢٦-٣٢٨).

وانعقد الإجماع على ثبوت الصراط يوم القيامة وأنّه حق[١]. والصراط يكون بعد الميزان والحساب[٢]. وأنكرت المعتزلة الصراط كما أنكروا بعض الغيبيات من اليوم الآخر لعدم تصور عقولهم مثل هذه الأخبار[٣].

أمّا ما ذكره اللقاني عن العز بن عبد السلام والقرافي في إنكارهم أن يكون الصراط أحد من السيف وأدق من الشعر لثبوت أن له جنبتين تقف عليهما الملائكة، ولعدم صحة هذا الوصف في الأحاديث الصحيحة- وهو قول الحليمي والبيهقي وغيرهم[٤]-، والجواب عنه كما يلي:

١- أنَّ الصراط من الأمور الغيبية التي ينبغي الإيمان بما جاء به النصّ، وليس كل أمور الآخرة يمكن أن تُفْهَم على ما يشاهد حِسًّا في الدنيا.

٢- أنَّ الأحاديث جاءت بهذا الوصف (أحدُّ من السيف) كما في حديث سلمان رضي الله عنه السابق، وجاء أيضًا مفسَّرًا من كلام أبي سعيد الخدري رضي الله عنه في حديث (هل نرى ربنا يوم القيامة)، فقد جاء عنه رضي الله عنه أنه قال: (بلغني أنَّ الجسر أدق من الشعر وأحدُّ من السيف)[٥]. كذلك جاء في حديث عن عائشة رضي الله عنها لكن في إسناده ضعف[٦].

٣- أنَّ الألفاظ المتفق على صحتها كقوله ﷺ: «مدحضة مزلة» توافق وصف الروايات الأخرى من دقة الصراط وحدّته.

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة (١/ ١٧٥)، رسالة إلى أهل الثغر (ص٢٨٦).
(٢) شرح العقيدة الطحاوية للشيخ صالح آل الشيخ (ص ٥٤٢) مذكرة مفرغة من الأشرطة.
(٣) وقد أجاب السفاريني عن إنكارهم للصراط، انظر البحور الزاخرة (١/ ٧٤١).
(٤) شعب الإيمان (١/ ٣٣٢).
(٥) أخرجه ابن حبان (١٦/ ٣٧٧)، وصححه شعيب الأرناؤط.
(٦) أحمد في المسند (٦/ ١١٠).

يقول السفاريني: (وأي وجه يُلجئنا إلى العدول عن الحقيقة إلى المجاز، مع اعترافنا بأنَّ القدرة صالحة، ولا شيء يكثر على اللَّه تعالى، كيف وهو الفاعل المختار، فاللَّه ﷻ قادر على كل شيء، فمن اعترف بأنَّ اللَّه على كل شيء قدير علم أنَّ ذلك حق، وإنَّما يُخيَّل لبعض النفوس استحالة ذلك لعدم ألفها ذلك مع قلة معرفتها للَّه سبحانه)[1].

وماذكره اللقاني من الاختلاف في وجود الصراط اليوم، فقد رجَّح السفاريني أنَّ الصراط مخلوق منذ خلقت جهنَّم[2]، ومن قال بخلاف ذلك يستدل بما ورد في الحديث (فيوضع أو فيضرب الصراط).

* قوله: (منتلف) عرفه اللقاني بأنه التالف المتردي.

* * *

---

(١) البحور الزاخرة (١/ ٧٣٩).

(٢) المصدر السابق (١/ ٧٣٠).

المبحث الرابع عشر: العرش

قال اللقاني:

١٠٧- والعرش والكرسيُّ ثمَّ القلمُ   والكاتبون اللوحُ كلٌّ حِكَمُ

العرض:

ذكر اللقاني في شرح البيت: أنَّ العرش جسمٌ نورانيٌّ علويٌّ محيطٌ بجميع الأجسام. لكنه أشار بأن الأولى الإمساك عن القطع بتعيين حقيقته لعدم العلم بها.

ونفى ما ادَّعاهُ أهل الهيئة من أنَّ العرش كرويٌّ، بل هو قُبَّة فوق العالم ذات قوائمٌ تحمله في الدنيا أربعة ملائكة، وفي الآخرة ثمانية ملائكة. وأقدامهم في الأرض السابعة السفلى مسيرة خمسمائة عام، ورؤوسهم عند العرش في السماء السابعة، وبين حملة العرش وحملة الكرسي سبعون حجابًا من ظلمة وسبعون حجابًا من نور، غلظ كل حجاب مسيرة خمسمائة عام، ولولاه لاحترقت حملة الكرسي من نور حملة العرش[1].

النقد:

جاء إثبات العرش للرحمن في القرآن الكريم في واحدٍ وعشرين موضعًا، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]، وقوله تعالى: ﴿عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ

---

(١) هداية المريد (ل ١٨٢).

ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [التوبة: ١٢٩]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هود: ٧]، وقوله ﷻ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، وقوله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ حَآفِّينَ مِنْ حَوْلِ ٱلْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ ۖ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِٱلْحَقِّ وَقِيلَ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الزمر: ٧٥]، وقوله ﷻ: ﴿ٱلَّذِينَ يَحْمِلُونَ ٱلْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِۦ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [غافر: ٧]، وقال تعالى: ﴿وَٱلْمَلَكُ عَلَىٰٓ أَرْجَآئِهَا ۚ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ [الحاقة: ١٧].

وكثرة ذكره في القرآن مع وصف الله له بالعظيم والكريم دليلٌ على عِظَمِ هذا المخلوق.

كما جاءت السُّنَّة النبوية بذكر العرش، ففي الصحيحين من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: استب رجلان؛ رجل من المسلمين ورجل من اليهود، قال المسلم والذي اصطفى محمدًا على العالمين فقال اليهودي والذي اصطفى موسى على العالمين، فرفع المسلم يده عند ذلك فلطم وجه اليهودي، فذهب اليهودي إلى النبي ﷺ فأخبره بما كان من أمره وأمر المسلم فدعا النبي ﷺ المسلم فسأله عن ذلك فأخبره فقال النبي ﷺ: «لا تخيروني على موسى فإن الناس يصعقون يوم القيامة فأصعق معهم فأكون أول من يفيق فإذا موسى باطش جانب العرش فلا أدري أكان فيمن صعق فأفاق قبلي أو كان ممن استثنى الله»[1].

وفي لفظ حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: «فإذا أنا بموسى آخذ بقائمة من قوائم العرش فلا أدري أكان فيمن صعق أم حوسب بصعقة الأولى».

---

(١) أخرجه البخاري رقم ٢٤١١ ومسلم رقم ٢٣٧٣.

وجاء من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه قال: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: «كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة - قال - وعرشه على الماء»[1].

وجاء وصف العرش في السنة كما وصفه الله تعالى في القرآن بأنَّه عظيم كريم، فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال كان النبي ﷺ يقول عند الكرب: «لا إله إلا الله العظيم الحليم لا إله إلا الله رب العرش العظيم لا إله إلا الله رب السماوات ورب الأرض رب العرش الكريم»[2].

وجاء في حديث جويرية أنَّ النبي ﷺ قال لها: «لقد قلت بعدك أربع كلمات ثلاث مرات لو وزنت بما قلت منذ اليوم لوزنتهن؛ سبحان الله وبحمده عدد خلقه ورضا نفسه وزنة عرشه ومداد كلماته»[3]، فدلَّ الحديث على أنَّ العرش أثقل الأوزان[4].

وجاء من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أنَّ النبي ﷺ قال: «إن في الجنة مائة درجة أعدها الله للمجاهدين في سبيله كل درجتين ما بينهما كما بين السماء والأرض فإذا سألتم الله فسلوه الفردوس فإنه أوسط الجنة وأعلى الجنة وفوقه عرش الرحمن ومنه تفجر أنهار الجنة»[5].

فدلَّ على أنَّ الجنَّة تحت العرش، والفردوس أقرب شيءٍ إلى العرش من الجنة.

---

(١) أخرجه مسلم رقم ٢٦٥٣ (٤/ ٢٠٤٤).

(٢) متفق عليه من حديث ابن عباس، البخاري رقم ٦٣٤٥، ومسلم رقم ٢٧٣٠ (٤/ ٢٠٩٢).

(٣) أخرجه مسلم رقم ٢٧٢٦ (٤/ ٢٠٩٠).

(٤) الرسالة العرشية (ص٨).

(٥) أخرجه البخاري رقم ٢٧٩٠.

وجاء في وصف العرش أنه كالقبة كما قال: ﷺ: «إنَّ عرشه على سماواته لهكذا، وقال بأصابعه مثل القبة عليه»[1]. وجاء في وصف أحد الملائكة الذين يحملون العرش قوله: ﷺ: «أذن لي أن أحدث عن ملك من ملائكة اللَّه من حملة العرش إن ما بين شحمة أذنه إلى عاتقه مسيرة سبعمائة عام»[2]. وجاء في حديث الأوعال عدد الملائكة الذين يحملون العرش وهو قوله ﷺ: «هل تدرون كم بعد ما بين السماء والأرض؟ فقالوا لا واللَّه ما ندري قال فإن بعد ما بينهما إما واحدة وإما اثنتان أو ثلاث وسبعون سنة والسماء التي فوقها كذلك حتى عدهن سبع سموات كذلك ثم قال فوق السماء السابعة بحر بين أعلاه وأسفله كما بين السماء إلى السماء وفوق ذلك ثمانية أوعال بين أظلافهن وركبهن ما بين سماء إلى سماء فوق ظهورهن العرش بين أسفله وأعلاه ما بين سماء إلى سماء، واللَّه فوق ذلك»[3].

وجاء أنَّ الرحم معلقة بالعرش كما قال ﷺ: «الرحم معلقة بالعرش، تقول: من وصلني وصله اللَّه، ومن قطعني قطعه الله»[4]. وجاء عنه ﷺ: «المتحابون في اللَّه في ظل عرشه يوم لا ظل إلا ظله»[5]. وجاء من حديث عمران بن حصين رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «كان اللَّه ولم يكن شيء قبله وكان عرشه على الماء ثم خلق السماوات والأرض وكتب في الذكر كل شيء»[6].

---

(١) أخرجه أبو داود رقم ٤٧٢٦، والطبراني في الكبير رقم ١٥٤٧، مشكاة المصابيح رقم ٥٧٢٧، وضعفه الألباني في الضعيفة رقم ٢٦٣٩.

(٢) أخرجه أبو داود رقم ٤٧٢٩ وصححه الألباني في الصحيحة رقم ١٥٠من حديث جابر بن عبد اللَّه.

(٣) أخرجه الترمذي رقم ٣٣٢٠، وأبو داود رقم٤٧٢٣ و٤٧٢٥، وابن ماجه رقم ١٩٣، ضعفه الألباني في ضعيف الترمذي رقم ٣٣٢٠.

(٤) أخرجه مسلم رقم ٢٥٥٥ (٤/ ١٩٨١) من حديث عائشة.

(٥) أخرجه أحمد في المسند (٣٦/ ٣٦٠ط.الرسالة) وصححه الألباني في مختصر العلو (١/ ٧٥).

(٦) أخرجه البخاري رقم ٣١٩١.

وجاء أيضًا في مقارنة الكرسي بالعرش قوله ﷺ: «يا أبا ذر ما السماوات السبع مع الكرسي إلا كحلقة ملقاة بأرض فلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على الحلقة»(١).

وورد عن مجاهد قوله: «ما السماوات والأرض في العرش إلا مثل حلقة في أرض فلاة»(٢).

وقد أجمع العلماء من المسلمين على إثبات العرش(٣).

وبعد هذه الآيات والأحاديث يمكن تلخيص خصائص وصفات العرش بما يلي:

١- أنَّ اللَّه ﷻ استوى عليه استواءً يليق بجلاله وعظمته، وهذه أعظم خصائص العرش.

٢- أنَّ العرش مخلوق، فكل مربوب مخلوق، وهو أعلاها وأقربها إليه ﷻ.

٣- أنَّ العرش موصوف بالعظمة والكرم.

٤- أنَّ العرش له قوائم، تحملها الملائكة.

٥- أنَّ العرش كان مخلوقًا على الماء قبل خلق السماوات والأرض، كما

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في العرش (رقم ٥٨) (ص٤٣٢)، وأبونعيم في الحلية (١/ ١٦٧) والبيهقي في الأسماء والصفات (ص٥١١)، وضعف الألباني هذه الطرق، وأخرجه ابن حبان في صحيحه (٢/ ٧٦). وقال الألباني في السلسلة الصحيحة (ص١٠٩): (وجملة القول أنَّ الحديث بهذه الطرق صحيح).

(٢) انظر العرش لابن أبي شيبة (رقم ٤٥) (ص ٤٠٨)، والعظمة (٢/ ٣٤)، والسنة لعبد اللَّه بن الإمام أحمد (ص٧١)، والبيهقي في الأسماء والصفات (ص٥١١).

(٣) مختصر الصواعق (٢/ ١٣١).

دلت عليه آية هود وحديث عمران بن حصين[1].

٦- أنَّ العرش مكانه بعد خلق السماوات والأرض بالنسبة لهما هو فوقهما كالقبة، وعلى الماء المذكور بدليل حديث الأوعال وحديث وصفه ﷺ العرش بيده.

٧- أنَّ العرش أكبر المخلوقات وأعظمها وأثقل الموزونات.

٨- أنَّ هيئة العرش كالقبَّة.

٩- أنَّ العرش سقف الجنة.

١٠- عظم خلق الملائكة الذين يحملون العرش، وأنَّ ما بين شحمة أذن أحدهم إلى عاتقه مسيرة سبعمائة عام.

١١- أنَّ الرحم معلقة بالعرش.

١٢- أنَّ اللَّه تعالى يُظلُّ بعرشه يوم القيامة بعض عباده.

١٣- أنَّ العرش ليس داخلًا فيما يفنى أو يُطوى يوم القيامة[2].

ووصف اللقاني العرش بأنه نوراني ليس عليه دليل، ولم يرِد عن السلف الصالح، وإنما جاء أثر أنَّ العرش من ياقوتة حمراء لكنه حديث موضوع[3].

ولم يتطرَّق اللقاني إلى معنى العرش عند متأخري الأشاعرة، وذلك لأنَّ اللقاني ومتأخري الأشاعرة يُؤولون استواء اللَّه تعالى على عرشه بالاستيلاء كما سبقت مناقشته. وهم يُفسِّرون العرش بالمُلك كما صرَّح به

---

(١) وقد سئل ابن عباس ﷺ على أي شيء كان الماء؟ قال: على الريح، جامع البيان (١٢/ ٤).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (١/ ١٥٥) طبعة ابن قاسم.

(٣) ضعفه الألباني في ضعيف الجامع رقم (٣٩٥٩).(٤) أصول الدين للبغدادي (ص١١٢).

بعضهم[١]، لكن اللقاني أثبت أنَّ العرش تحمله الملائكة، وأنَّه كالقبَّة، وهذا المعنى والتفسير ينفي أن يكون تأويله للآية ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ صحيحًا بالاستيلاء، إذ كيف يستولي الله تعالى على العرش دون بقية ما خلق.

وما ذكر من حمَلَتِهِ أنَّهم اليوم أربعة وفي الآخرة ثمانية، هذا القول رجَّحه ابن كثير وابن الجوزي ونسبه للجمهور[١]. واستدلُّوا بأحاديث صرَّحت بأنَّ الحملة اليوم أربعة[٢].

أمَّا ما ذكره عن الحجاب بين حملة الكرسي وحملة العرش فلا أعلم فيه دليلًا.

* * *

(١) تفسير القرآن العظيم (٤/ ٧١)، زاد المسير (٧/ ٢٠٨)، (٨/ ٣٥٠).

(٢) أخرج بعضها الطبري في تفسيره وكلها فيها كلام، انظر جامع البيان (٢٩/ ٥٩) (٢٤/ ٣٠).
ومنها ما أخرجه أحمد في المسند (١/ ٢٥٦) والدارمي في سننه (٢/ ٢٩٦):
أنَّ النبي ﷺ صدَّق أمية في شيء من شعره فقال:
رجل وثور تحت رجل يمينه والنسر للأخرى ولبث مرصد
فقال النبي ﷺ: «صدق».
وانظر الخلاف في محمد بن عثمان بن أبي شيبة وكتابه العرش (ص٩٩).

المبحث الخامس عشر: الكرسي

قال اللقاني:

١٠٧- والعرش والكرسيُّ ثمَّ القلمُ   والكاتبون اللوح كلٌّ حِكَمُ

العرض:

يرى اللقاني في الشرح أنَّ الكرسي جسم عظيم نوراني، ملتصق بالعرش، والماء في جوف الكرسي على متن الريح، له حملةٌ أربعة، وبين حملة العرش وحملة الكرسي سبعون حجابًا من ظلمة وسبعون حجابًا من نور، غلظ كل حجاب مسيرة خمسمائة عام، ولولاه لاحترقت حملة الكرسي من نور حملة العرش.

وصرَّح بأنَّ عطف الكرسي على العرش في النظم ردٌّ على الحسن البصري الذي فسَّر الكرسي بالعرش. وذكر اللقاني فضل الكرسي على السماوات والأرض كفضل الفلاة على الحلقة، وفضل العرش على الكرسي كذلك[١].

النقد:

ذكر اللَّه تعالى الكرسي في القرآن في موضع واحد، في قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وهي آية الكرسي التي تضمنت معانٍ عظيمة منها سعة كرسيه ﷻ الذي يدلُّ على سعته وعظمته ﷻ[٢].

---

(١) هداية المريد (ل ١٨٢).

(٢) محمد بن عثمان بن أبي شيبة وكتابه العرش (ص١٠٦).

وجاء في السنة النبوية قوله ﷺ: «يا أبا ذر ما السماوات السبع مع الكرسي إلا كحلقة ملقاة بأرض فلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على الحلقة»(١).

وجاء عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قوله: «الكرسيُّ موضعُ القدمين، وله أطيط كأطيط الرحل)(٢).

وورد عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ أنَّه قال: (الكرسي موضعُ القدمين، والعرش لا يقدر أحد قدره)(٣).

وتفسير السلف الصالح للكرسي أنَّه جسم عظيم، من أعظم المخلوقات بعد العرش، والكرسي هو موضع القدمين للَّه تعالى الذي جاء تفسير الصحابة له وفق دلالة اللغة العربية(٤).

أمَّا ما نُسبَ إلى ابن عبَّاسٍ في تفسير الكرسي بأنَّه العلم فهذا غير صحيح، ومخالفٌ لما اشتهر عنه من تفسيره بموضع القدمين(٥).

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في العرش (ص ٤٣٥-٤٣٧)، وعبدالله بن أحمد في السنة (ص٧٠، ١٤٢)، وابن جرير الطبري في تفسيره جامع البيان (٣/ ٩).
ووثق رجاله الألباني في مختصر العلو (ص١٢٣، ١٢٤).

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في العرش (ص ٤٣٧-٤٣٨)، وابن خزيمة في التوحيد (ص ١٠٧-١٠٨)، وابن جرير الطبري في تفسيره جامع البيان (٣/ ٩)، والطبراني في المعجم الكبير (١٢/ ٣٩)، والحاكم في المستدرك (٢/ ٢٨٢) وصححه، ووثقه الذهبي في العلو (ص ٦١)، وصححه الألباني في مختصر العلو (ص ١٠٢).

(٤) أصول السنة لابن أبي زمنين (ص٢٩٢)، مجموع الفتاوى (٥/ ٥٥) (٦/ ٥٨٤)، تفسير ابن كثير (١/ ٣٠٩)، أقاويل الثقات (ص١١٦)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (ص٢١٣)، تهذيب اللغة (١٠/ ٥٣).

(٥) ورد عن ابن عباس تفسير الكرسي بالعلم، لكنه لا يصح، يقول ابن كثير: (وعن ابن عباس وسعيد بن=

وأمَّا ردُّه على الحسن البصري، في التفريق بين العرش والكرسي فردٌّ صحيح، لكن صحة نسبة القول بأنَّ الكرسي هو العرش للحسن البصري ضعفها جماعة من أهل العلم منهم ابن كثير[1].

وقد سبقت الإشارة إلى أنَّ الكرسي له حملة لم أقف فيه على دليل، والله أعلم.

ووصفه للكرسي بأنه نوراني ليس عليه دليل ولم يرد عن السلف الصالح.

* * *

= جبير أنهما قالا في قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ أي: علمه، والمحفوظ عن ابن عباس كما رواه الحاكم في مستدركه وقال: إنه على شرط الشيخين ولم يخرجاه، من طريق سفيان الثوري، عن عمار الدهني، عن مسلم البطين، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، أنه قال: الكرسي موضع القدمين، والعرش لا يقدر قدره إلا الله ﷻ). تفسير القرآن العظيم (١/ ٤٥٧).

ويقول الأزهري (والصحيح عن ابن عباس في الكرسي ما رواه الثوري وغيره عن عمار الدهني عن مسلم البطين عن سعيد بن جبير عن ابن عباس أنه قال: الكرسيُّ: موضع القدمين، وأما العرش فإنه لا يقدر قدره، وهذه رواية اتفق أهل العلم على صحتها، والذي رُوي عن ابن عباس في الكرسي أنه العلم، فليس مما يثبته أهل المعرفة بالأخبار) تهذيب اللغة (١٠/ ٥٤).

وأثر ابن عباس في تفسيره الكرسي بالعلم أخرجه ابن جرير الطبري في جامع البيان (٥/ ٣٩٧) وغيره من طرق عن مطرف عن جعفر بن أبي المغيرة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس، قال ابن منده عن جعفر هذا: (ليس هو بالقوي في سعيد بن جبير) وفي هذا السند قال: (لم يتابع عليه)، قال الذهبي: (قد روى عمار الدهني، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، قال: كرسيه موضع قدمه، والعرش لا يقدر قدره). انظر ميزان الاعتدال (٢/ ١٤٨).

وانظر تخريجًا موسَّعًا لتفسير ابن عباس في مقالة: القول الجلي في تخريج أثر ابن عباس في تفسير الكرسي لأبي المنهال الأبيضي، بحث منشور في موقع ملتقى أهل الحديث www.ahlalhdeeth.com.

(١) البداية والنهاية (١/ ١٣).

المبحث السادس عشر: القلم

قال اللقاني:

١٠٧- والعرش والكرسيُّ ثمَّ القلمُ   والكاتبون اللوح كلٌّ حِكَمُ

العرض:

يرى اللقاني أنَّ القلم جسم عظيم نوراني، خلقه اللَّه وأمره بكتب ما كان وما يكون إلى يوم القيامة، ونمسكُ عن الجزم بتعيين حقيقته.

وذكر بعض الآثار في القلم منها قوله ﷺ: «أول شيء خلقه اللَّه تعالى القلم»، وذكر الأثر «أنَّ اللَّه تعالى خلق اليراع وهو القصب ثم خلق منه القلم»، وفي أثر آخر «أول شيء كتبه القلم أنا التواب أتوب على من تاب..».

هذا ما أشار إليه اللقاني في الشرح[1].

النقد:

من أركان الإيمان: الإيمان بالقدر، ولا يتم الإيمان بالقدر إلا بالإيمان بكتابة اللَّه تعالى مقادير كل شي، والتي هي أحد مراتب القدر، ولا يتمُّ الإيمان بمرتبة الكتابة إلا بالإيمان باللوح والقلم الذي جاء الحديث به، فعن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال سمعت رسول اللَّه ﷺ يقول: «إن أول ما خلق اللَّه القلم فقال له: اكتب قال: يا رب وماذا أكتب؟ قال اكتب مقادير كل شيء حتى

---

(١) هداية المريد (ل ١٨٣أ).

تقوم الساعة»[1]. وجاء عن أبي هريرة ﷺ قال: قلت يا رسول الله: إني رجل شاب وأنا أخاف على نفسي العنت ولا أجد ما أتزوج به النساء، فسكت عني ثم قلت مثل ذلك، فسكت عني ثم قلت مثل ذلك، فسكت عني ثم قلت مثل ذلك، فقال النبي ﷺ: «يا أبا هريرة: جف القلم بما أنت لاق فاختص على ذلك أو ذر»[2].

والله ﷻ قد أقسم بالقلم كما قال سبحانه: ﴿نٓ وَٱلۡقَلَمِ وَمَا يَسۡطُرُونَ﴾ [القلم: ١]، وهذا القلم قد نصَّ بعض أهل التفسير على أنَّه الذي كتب الله به مقادير الخلائق في الحديث السابق[3].

وجاء عن ابن عباس ﷺ أنَّ القلم خلق من نور[4].

وتعلق القلم هو بما كتبه الله تعالى إلى قيام الساعة، الوارد في حديث عبادة ﷺ السابق وحديث عبد الله بن عمرو بن العاص ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة وكان عرشه على الماء».

وحديث عبد الله بن عمرو يدلُّ على أنَّ تقدير المقادير كان قبل خلق القلم، وقبل خلق السماوات والأرض، وحديث عبادة يدلُّ على أنَّ الكتابة كانت عند خلق الله القلم. فما كتبه الله تعالى وأمر القلم بكتابته قد قدَّره قبل خلق السماوات والأرض.

ودلالة هذين الحديثين جعلت أهل العلم يختلفون فيما خلق أولًا من

---

(١) أخرجه أبو داود رقم ٤٧٠٠، والترمذي رقم ٢١٥٥، وصححه الألباني في صحيح الجامع رقم ٢٠١٧ و٢٠١٨.

(٢) أخرجه البخاري رقم ٥٠٧٦.

(٣) جامع البيان (٢٣/ ٥٢١).

(٤) أخرجه الحاكم في المستدرك (٢/ ٤٩٢)، وصححه ووافقه الذهبي.

المخلوقات؟ على أقوال:

الأول: أنَّ أول المخلوقات القلم، لحديث عبادة «أول ما خلق الله القلم..». وقال به ابن جرير وابن الجوزي وغيرهم[١].

الثاني: أنَّ أول ما خلق الله الماء، وذلك قبل العرش[٢].

الثالث: أنَّ أول ما خلق الله العرش، بدليل حديث عبد الله بن عمرو بن العاص السابق، وحديث عمران بن حصين أنَّ النبي ﷺ قال: «كان الله ولم يكن شيء قبله، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء، ثم خلق السماوات والأرض»، فهو يدلُّ على وجوده قبل أن يقدر الله المقادير.

وما ذكره اللقاني في القلم صحيحٌ، إلا الآثار التي تدلُّ على أنَّ القلم خلق من قصب أو يراع، فهي آثار لا أصل لها فيما أعلم.

أمَّا ما جاء في الحديث «رفعت لمستوىً أسمع فيه صريف الأقلام»[٣] فهذه الأقلام غير القلم الذي كُتِبَ به القدر في اللوح المحفوظ، وإنَّما هي الأقلام التي بأيدي الملائكة يُكتبُ بها ما يوحي اللهُ ﷻ لملائكته مما يُوكَّلون به من الأمور، من كلمات الله تعالى التي أخبر بها[٤] في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [لقمان: ٢٧].

وذكر أهل العلم أنَّ القلم مما لا يفنى يوم القيامة بعد نفخة الفناء[٥].

---

(١) تاريخ الطبري (١/ ٣٥-٣٦)، البداية والنهاية (١/ ٨).

(٢) البداية والنهاية (١/ ٩)، فتح الباري (٦/ ٢٨٩).

(٣) متفق عليه، البخاري رقم ٣٤٩، ومسلم رقم ١٦٣ (١/ ١٤٨).

(٤) شرح العقيدة الطحاوية للشيخ صالح آل الشيخ (ص ٢٦١) مذكرة مفرغة من الأشرطة.

(٥) شرح السنة للبربهاري (ص٣٣)، مجموع الفتاوى (١٨/ ٣٠٧)،

المبحث السابع عشر: اللوح

قال اللقاني:

١٠٧- والعرش والكرسيُّ ثمَّ القلمُ والكاتبون اللوح كلٌّ حِكَمُ

١٠٨- لا لاحتياجٍ وبها الإيمانُ يجبُ عليك أيها الإنسانُ

العرض:

ذكر اللقاني اللَّوحَ وأنَّه جسمٌ نورانيٌّ كتب فيه القلم بإذن ربه ما كان وما هو كائن وما سيكون، وأخبر أنَّ علينا الإمساك عن عين حقيقته.

وذكر أنَّ بعض الآثار دلَّت على أنَّ اللوح له وجهان وجهٌ من ياقوتة حمراء وأخرى من زمرُّدة خضراء.

واللوح له كتبةٌ من الملائكة موكَّلون بكتب أعمال العباد، وهم ينقلون ما قدَّره الله من اللوح المحفوظ إلى صحفهم.

ثم أشار إلى أنَّ ماذكره من العرش والكرسي والقلم واللوح أنَّ لله في ذلك حكمةً هي محلُّ العدل يعلمها ﷻ، ولم يخلق هذه المخلوقات لاحتياجه لها أو ليستزيد بها علمًا أو استحصال ما غاب عنه. فعلى العبد الإيمان بها وجوبًا[1].

النقد:

ذكر الله ﷻ اللوح المحفوظ في كتابه بقوله: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِي لَوْحٍ

---

(١) هداية المريد (ل ١٨٣أ)، تحفة المريد (٢٦٧-٢٦٨)، شرح الصاوي (ص٢٩١-٢٩٢).

مَّحْفُوظٍ﴾ [البروج: ٢١ - ٢٢]، وقد سمَّى اللّه تعالى اللوح المحفوظ الكتاب كما قال ﷻ: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ إِنَّ ذَٰلِكَ فِى كِتَٰبٍ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [الحج: ٧٠]، وسمَّاه الكتاب المبين كما قال ﷻ ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ إِنَّ ذَٰلِكَ فِى كِتَٰبٍ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [الأنعام: ٥٩]، وسمَّاه تعالى بالإمام المبين كما قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا۟ وَءَاثَٰرَهُمْ وَكُلَّ شَىْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ فِىٓ إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ [يس: ١٢]، وسمَّاه الكتاب المسطور كما قال تعالى: ﴿وَكِتَٰبٍ مَّسْطُورٍ﴾ [الطور: ٢]، وسماه كتابًا مكنونًا كما قال تعالى: ﴿فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ﴾ [الواقعة: ٧٨].

وجاء في حديث وصف اللوح المحفوظ «خلق اللّه اللوح من دُرَّةٍ بيضاء»[١] لكنه ضعيف[٢]، وجاءت آثارٌ عن الصحابة والتابعين في اللوح المحفوظ منها:

ما جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: (أنزل القرآن جملة واحدة من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا ثم أنزله جبريل على محمد ﷺ فكان فيه ما قال المشركون ورده عليهم)[٣].

وجاء عنه أيضًا (خلق اللّه ﷻ اللوح المحفوظ كمسيرة مائة عام فقال للقلم قبل أن يخلق الخلق وهو على العرش: اكتب علمي في خلقي فجرى الى ما هو كائن الى يوم القيامة)[٤].

وجاء عن مجاهد أنَّ أول ما في اللوح المحفوظ فاتحة الكتاب[٥].

---

(١) المستدرك (٣٧٧١)/ المعجم الكبير (١٠٦٠٥) حلية الأولياء (١/ ٣٢٥).

(٢) ضعفه الألباني في ضعيف الجامع رقم ١٦٠٨.

(٣) الإيمان لابن منده (٢/ ٧٠٥). (٤) العظمة (٢/ ٥٨٩).

(٥) الإبانة (٢/ ٢٠٣).

والإيمان باللوح المحفوظ واجبٌ وحقٌّ عند أهل السنة والجماعة. كما ذكر أهل العلم أنَّ اللوح مما لا يفنى يوم القيامة بعد نفخة الفناء[1].

وما ذكره اللقاني من أنَّ الملائكة يستنسخون ما في اللوح إلى صحفهم فهذا صحيح[2]، وهو مراد النبي ﷺ في قوله: «رُفِعْتُ لمستوى أسمعُ فيه صريف الأقلام».

ووصفه بأنه نوراني لم يرد فيه دليل أو أثرٌ عن السلف الصالح.

* * *

(١) شرح السنة للبربهاري (ص٣٣)، مجموع الفتاوى (١٨/ ٣٠٧)،

(٢) العقيدة رواية الخلال (ص٧٧)، مجموعة الرسائل والمسائل والفتاوى لابن معمر(ص٢١١).

المبحث الثامن عشر: الجنة والنار

قال اللقاني:

١٠٩- والنار حقٌّ أوجدت كالجنَّة   فلا تَمِلْ لجاحدٍ ذي جِنَّة

١١٠- دار خلود للسعيد والشقيْ   معذَّبٌ منعَّمٌ مهما بقيْ

العرض:

قرَّر اللقاني أنَّ الإيمان بالجنة والنار حق، ثابت بالكتاب والسنة والإجماع. فالجنة دار الثواب والنار دار العقاب. والجنة قيل سبع جنَّات متجاورة:

الفردوس: أوسطها وأفضلها وأعلاها وفوقها عرش الرحمن، ومن الفردوس تفجَّر أنهار الجنَّة، جنَّة المأوى، جنَّة الخلد، جنَّة النعيم، جنَّة عدن، دار السَّلام، دار الخلد.

وقيل أربع، أخذًا من قوله تعالى: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ جَنَّتَانِ﴾ [الرحمن: ٤٦]، ثم قال ﴿وَمِن دُونِهِمَا جَنَّتَانِ﴾ [الرحمن: ٦٢].

ثم ذكر أنَّ النار سبع طباق، أعلاها جهنَّم وتحتها لظى، ثم الحطمة، ثم السعير، ثم سقر، ثم الجحيم وذكر فيها أبا لهب، ثم الهاوية.

ثم ردَّ على من أنكر وجود الجنة والنار بقوله: (أوجدت) أي أنَّهما موجودتان، واستدلَّ لذلك بقصة آدم وحواء في الكتاب والسنة، كما استدلَّ بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴿١٣﴾ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴿١٤﴾ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ﴾ [النجم: ١٣ - ١٥]، واستدلَّ على وجودهما أيضًا بقوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى

وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٤] وقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وقوله تعالى: ﴿وَأُزْلِفَتِ ٱلْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ ۝٩٠ وَبُرِّزَتِ ٱلْجَحِيمُ لِلْغَاوِينَ﴾ [الشعراء: ٩٠ - ٩١].

وقال اللقاني بعد هذه الآيات (وحمل هذه الآيات على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحقيق وقوعه.. خلاف الظاهر، فلا يرتكب إلا لرد القاطع عن إبقاء تلك النصوص على ظواهرها، ولذا قال بعضهم: اتفق سلف الأمة ومن تابعهم على إجراء الآي والأحاديث على ظاهرها من غير تأويل، وأجمعوا على أن تأويلها من غير ضرورة إلحاد في الدين)[1].

وفسر قوله: (فلا تمل لجاحدٍ) أي فلا تسمع قول منكرهما بالمرة وهم الفلاسفة، أو منكر وجودهما في الماضي وعدم وجودهما الآن كأبي هاشم الجبائي والقاضي عبد الجبار المعتزليين.

ثم قرّر في البيت الذي يليه أنَّ أبدية الجنة والنار، وأنَّ المنعَّم في الجنة خالد فيها، والمعذَّب في النار خالدٌ فيها.

واستدلَّ لذلك بالكتاب والسنة والإجماع، فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ ۝١٠٥ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُواْ فَفِى ٱلنَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ ۝١٠٦ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ۝١٠٧ ۞ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُواْ فَفِى ٱلْجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ [هود: ١٠٥ - ١٠٨].

---

(١) هداية المريد (ل١٨٤أ).

وذكر الأحاديث وأنَّها بالجملة بلغت مبلغ التواتر، وإن كانت تفاصيلها آحادًا، ثم حكى الإجماع على خلود أهل الجنة في الجنة، وخلود أهل النار في النار.

وأجاب عن شبهة -ذكر أنَّها فلسفية- وهي: أنَّ الأجسام بالرطوبة والحرارة تفنى، وأنَّ القوى الجسمانية متناهية، فلا تقبل الخلود. فأجاب: أنَّ هذه غير مسلمة عند المتكلمين القائلين باستناد الحوادث إلى الباري ﷻ، وقدرته تعالى على إيجاد البدل فيدوم الثواب والعقاب كما قال تعالى: كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب﴾ [النساء: ٥٦].

ثم ذكر عدة مسائل:

الأولى: أنَّ عصاة المؤمنين إذا دخلوا النار يعذبون حتى يموتوا ولا يحيون إلا عند الخروج منها، وذكر أنَّ هذا يفهم من دوام عذاب المخلدين، فيكون عذاب غيرهم غير دائم مدة بقائه في النار.

الثانية: رجَّح أنَّ مكان الجنة فوق السماوات السبع وتحت العرش، وأنَّ النار لم يرد فيها خبر، وذكر أنَّ هذا رأي الأشعري.

الثالثة: وصف القول بأنَّ دخول الجنة ليس جزاء العمل إنَّما فضلٌ من الله، وأمَّا رفع الدرجات فيكون على حسب العمل، أنَّه القول الحق.

الرابعة: ذكر أنَّ أهل الجنة لا يزال الغمُّ يعتريهم، وأهل النار الرجا يعتريهم حتى يذبح الموت على الصراط بين يدي محمد ﷺ بين الجنة والنار. والذابح فيه قولان: قيل يحيى بن زكريا، وقيل جبريل.

الخامسة: رجَّح أنَّ نافي الجنة والنار حكمه الكفر، ونافي وجودهما في الماضي حكمه التبديع.

النقد:

الإيمان بالجنة والنار حقٌّ واجب على كل مسلم، قد دلَّ على ذلك الكتاب والسنة والإجماع.

فمن الكتاب الآيات التي استدلَّ بها اللقاني، فهي دليلٌ على وجوب الإيمان بها وما أعده الله للمؤمنين من ثواب وخير، وللكافرين والعاصين من عقاب وشر.

ومن الأحاديث في هذا الباب: قوله: ﷺ: «من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمدا عبده ورسوله وأن عيسى عبد الله ورسوله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه والجنة حق والنار حق أدخله الله الجنة على ما كان من العمل»[1].

وكذلك دعاؤه -عليه الصلاة والسلام- من الليل كما قال ابن عباس رضي الله عنهما (كان النبي ﷺ إذا قام من الليل يتهجد، قال: «اللهم لك الحمد أنت قيم السموات والأرض ومن فيهن ولك الحمد لك ملك السموات والأرض ومن فيهن ولك الحمد أنت نور السموات والأرض ومن فيهن، ولك الحمد أنت ملك السموات والأرض ولك الحمد أنت الحق ووعدك الحق ولقاؤك حق وقولك حق والجنة حق والنار حق والنبيون حق ومحمد ﷺ حق والساعة حق»[2].

أمَّا وصف الجنة والنار وإثبات نعيم الجنة وعذاب النار فقد جاء في

---

(١) متفق عليه من حديث عبادة بن الصامت، البخاري رقم ٣٤٣٥، ومسلم رقم ٧٦٩ (١/ ٥٣٢).

(٢) متفق عليه، البخاري رقم ١١٢٠، ومسلم ٧٦٩ (١/ ٥٣٢).

أحاديث كثيرة جدًا، منها حديث الإسراء والمعراج وقوله: ﷺ: «انطلق بي جبرائيل حتى أتى سدرة المنتهى فغشيها ألوان لا أدري ما هي قال: ثم دخلت الجنة فإذا هي جنابذ اللؤلؤ واذا ترابها المسك»، ومنها حديث «إن أحدكم إذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشي إن كان من أهل الجنة فمن أهل الجنة وإن كان من أهل النار فمن أهل النار يقال: هذا مقعدك حتى يبعثك الله يوم القيامة»، وقوله: ﷺ: «حجبت النار بالشهوات وحجبت الجنة بالمكاره»[١]، والأحاديث في إثباتهما ووصفهما كثيرة جدًا.

وقد اتفق أهل السنة والجماعة على أنَّ الجنة والنار حق يجب الإيمان بهما، وأنَّهما مخلوقتان موجودتان الآن، ولم يعرف خلاف ذلك حتى ظهرت المعتزلة القدرية لشبهٍ كثيرةٍ منها إيجابهم على الله عقلًا، وقياس أفعالهم على الله تعالى[٢].

أمَّا عدد الجنات فقد رجَّح ابن القيم أنَّها جنات كثيرة[٣]، استدلالًا بحديث الربيع بنت البراء أم حارثة بن سراقة قالت للنبي ﷺ: «يا نبي الله ألا تحدثني عن حارثة وكان قتل يوم بدر أصابه سهم غرْبٌ[٤] فإن كان في الجنة صبرت وأن كان غير ذلك اجتهدت عليه في البكاء قال: ﷺ: «يا أم حارثة إنَّها جنان في الجنة وإن ابنك أصاب الفردوس الأعلى»[٥].

---

(١) أخرجه البخاري رقم ٦٤٨٧ من حديث أبي هريرة، وعند مسلم عن أنس (حفت الجنة بالمكاره وحفت النار بالشهوات) رقم٢٨٢٢ (٤/ ٢١٧٤).

(٢) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (ص ٦١٤).

(٣) حادي الأرواح (١/ ٢٠٦-٢٠٧).

(٤) أي لا يُعرف راميه. انظر النهاية في غريب الحديث والأثر (٣/ ٣٥٠).

(٥) أخرجه البخاري رقم ٢٨٠٩.

وحُمِل حديث أبي موسى الأشعري ﷺ عن رسول الله ﷺ أنه قال: «جنتان من ذهب آنيتهما وحليتهما وما فيهما وجنتان من فضة آنيتهما وحليتهما وما فيهما وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن» على أنَّ أصل الجنات نوعان من ذهب وفضة[1].

وقد دلَّ الدليل على أنَّ الفردوس في وسط وأعلى الجنة وأنَّ العرش سقفها - كما سبق - وهو قوله: ﷺ: «فإذا سألتم الله فاسألوه الفردوس فإنه أوسط الجنة وأعلى الجنة أراه فوقه عرش الرحمن ومنه تفجر أنهار الجنة»[2].

وجاء في السنة النبوية أنَّ للجنة ثمانية أبواب منها حديث عبادة بن الصامت - السابق- عن النبي ﷺ أنه قال: «من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمدا عبده ورسوله وأن عيسى عبد الله ورسوله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه والجنة حق والنار حق أدخله الله الجنة على ما كان من العمل. قال الوليد حدثني ابن جابر عن عمير عن جنادة وزاد: من أبواب الجنة الثمانية أيها شاء».

وحديث عمر بن الخطاب ﷺ أنَّ النبي ﷺ قال: «ما منكم من أحد يتوضأ فيبلغ - أو فيسبغ - الوضوء ثم يقول أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبد الله ورسوله إلا فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيها شاء»[3].

وجاء تسمية بعض هذه الأبواب كباب الصلاة وباب الجهاد وباب الريان للصائمين.

---

(١) توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة ابن القيم (٢/ ٤٩٤).

(٢) أخرجه البخاري رقم ٢٧٩٠ من حديث أبي هريرة.

(٣) أخرجه مسلم رقم ٢٣٤ (١/ ٢٠٩).

أمَّا النار - عياذًا بالله منها - فقد جاء أنَّها دركات كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ وَلَن تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا﴾ [النساء: ١٤٥]، لها سبعة أبواب كما قال ﷻ: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٤٣﴾ لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَٰبٍ لِّكُلِّ بَابٍ مِّنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ﴾ [الحجر: ٤٣ - ٤٤]، وجاء في الحديث «لجهنم سبعة أبواب، باب منها لمن سلَّ سيفه على أمتي أو قال أمة محمد»[(١)].

أمَّا ما عدده اللقاني من أنَّ جهنَّم سبع طباق وسمَّاها، فقد ورد أنَّ هذه التسميات هي تسميات لأبواب جهنم[(٢)].

وردُّ اللقاني على من أنكر وجود الجنة والنار في الماضي ردٌّ صحيح.

أمَّا كلامه في تأويل النصوص في هذا الباب وهو اليوم الآخر، فقد سبق مناقشة اللقاني في أنَّ هذا الكلام ينبغي أن يسير عليه اللقاني في سائر أبواب الاعتقاد، وأنَّ هذا ملزمٌ له بعدم تأويل نصوص الصفات وإخراجها عن ظواهرها، وتكرار اللقاني لهذه العبارة في باب السمعيات يناقض ما سار عليه في باب الإلهيات، وسبق بيان ذلك.

وما رجَّحه من عدم فناء الجنة والنار هو ما قاله جمهور السلف الصالح[(٣)]، ومن أدلتهم - بالإضافة إلى ما ذكره - قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ [النساء: ٥٧]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُۥ مِن نَّفَادٍ﴾ [ص: ٥٤]، وقوله تعالى: ﴿مَّثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَا تِلْكَ عُقْبَى ٱلَّذِينَ

(١) أخرجه أحمد (٢/ ٩٤)، والترمذي رقم ٣١٢٣، وضعفه الألباني في ضعيف الترمذي رقم ٣١٢٣.
(٢) يقول البيهقي في شعب الإيمان (١/ ٣٤٧): (و روينا في حديث مرسل أنها سبعة أبواب جهنم ولظى والحطمة والسعير وسقر والجحيم والهاوية. وقال بعض أهل العلم جهنم اسم لجميع الدركات).
(٣) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (ص ٦٢٤).

ٱتَّقَوا۟ۖ وَّعُقۡبَى ٱلۡكَـٰفِرِينَ ٱلنَّارُ﴾ [الرعد: ٣٥] فخلود أهل الجنة ونعيمهم فيها لا نفاد له، فأكلها دائم وخلودهم دائم ورزقها لا نفاد له، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَعَنَ ٱلۡكَـٰفِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمۡ سَعِيرًا ۝ خَـٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًاۖ لَّا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ [الأحزاب: ٦٤ - ٦٥]، فهم خالدين أبدًا فيها، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا﴾ [الفرقان: ٦٥] أي ملازمًا لأهلها ملازمة الغريم لغريمه.

ومن السنة ما جاء عن أبي سعيد الخدري وأبي هريرة رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «ينادي مناد إن لكم أن تصحوا فلا تسقموا أبدا، وإن لكم أن تحيوا فلا تموتوا أبدا، وإن لكم أن تشبوا فلا تهرموا أبدا، وإن لكم أن تنعموا فلا تبتئسوا أبدا»[1].

ومنها قوله: ﷺ: «يدخل الله أهل الجنة الجنة ويدخل أهل النار النار ثم يقوم مؤذن بينهم فيقول يا أهل الجنة لا موت ويا أهل النار لا موت كل خالد فيما هو فيه»[2].

وقد حكى بعض العلماء الإجماع على أبدية الجنة والنار وعدم فنائهما، كالقرطبي وابن حزم[3].

أمَّا المسائل التي ذكرها وهي متعلقة في المبحث:

الأولى: وهي موت عصاة المؤمنين الذين يدخلون النار فيها إلى حين إخراجهم منها إلى الجنَّة.

فقد ورد ما يدلُّ على ذلك من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنَّ النبي ﷺ

---

(١) أخرجه مسلم رقم ٢٨٣٧ (٤/ ٢١٨٢).

(٢) متفق عليه، البخاري رقم ٦٥٦٠، ومسلم رقم ١٨٤ (١/ ١٧٢) من حديث أبي سعيد الخدري.

(٣) فتح الباري (١١/ ٤٢١)، أصول الدين للبغدادي (ص٢٣٨)، الفصل (٤/ ٨٣).

قال: «أما أهل النار الذين هم أهلها فإنهم لا يموتون فيها ولا يحيون ولكن ناس أصابتهم النار بذنوبهم - أو قال بخطاياهم - فأماتهم إماتة حتى إذا كانوا فحمًا أذن بالشفاعة فجيء بهم ضبائر ضبائر[1] فبثوا على أنهار الجنة ثم قيل: يا أهل الجنة أفيضوا عليهم. فينبتون نبات الحبة تكون فى حميل السيل»[2].

ففي الحديث إشارة إلى أنَّهم يموتون فيها، أمَّا أهل النار المخلدين فيها فإنهم لا يموتون[3].

الثانية: ما رجَّحه من أنَّ مكان الجنة فوق السماوات السبع وتحت العرش صحيحٌ موافقٌ لحديث أبي هريرة «فإنه أوسط الجنة وأعلى الجنة وفوقه عرش الرحمن ومنه تفجر أنهار الجنة». كذلك ما قاله من أنَّ النار لم يرد فيها خبر، فصحيحٌ أيضًا.

الثالثة: في دخول أهل الجنة بفضل الله تعالى ورحمته لا بأعمالهم، صحيحٌ موافق للدليل ولما عليه أهل السنة والجماعة. فقد جاء عن أبي هريرة ﷺ قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لن يدخل أحدًا عمله الجنة» قالوا ولا أنت يا رسول الله؟ قال: «لا ولا أنا إلا أن يتغمدني الله بفضل ورحمة، فسددوا وقاربوا ولا يتمنين أحدكم الموت، إمَّا محسنًا فلعله أن يزداد خيرًا وإمَّا مسيئا فلعله أن يستعتب».

يقول الطحاوي[4]: (فمن شاء منهم إلى الجنة فضلا منه ومن شاء منهم إلى

---

(١) ضبائر أي جماعات في تفرقة. انظر النهاية في غريب الحديث (٣/ ٧١).

(٢) أخرجه البخاري رقم ٨٠٦، ومسلم رقم ٤٦٩.

(٣) شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري للغنيمان (٢/ ٨٥).

(٤) أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي، أبو جعفر الطحاوي. فقيه انتهت إليه رئاسة الحنفية في مصر، من مصنفاته العقيدة الطحاوية، وشرح معاني الآثار، ومشكل الآثار، ومناقب أبي حنيفة. ولد سنة٢٣٩هـ وتوفي سنة ٣٢١هـ انظر سير أعلام النبلاء (١٥/ ٢٧).

النار عدلًا)[1].

وأمَّا رفعتهم الدرجات: فهي بفضل من الله تعالى، وبما قدموا من أعمال، كما قال تعالى بعد أن ذكر فضل المجاهدين على القاعدين ﴿دَرَجَٰتٍ مِّنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً ۚ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: ٩٦]، وقوله تعالى: ﴿انظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ وَلَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٢١].

الرابعة: ما ذكر من أنَّ أهل الجنة لا يزال الغمُّ يعتريهم، وأهل النار الرجا يعتريهم حتى يذبح الموت على الصراط، فمثله يحتاج إلى نص؛ لأنَّ أهل الجنَّة إذا دخلوا الجنة لا يذقون همًّا ولا غمًّا.

وأمَّا ما ذكره من أنَّ الموت يؤتى به على صورة كبش فيذبح بين يدي محمد ﷺ بين الجنة والنار. والذابح فيه قولان: قيل يحيى بن زكريا، وقيل جبريل.

فقد جاء في حديث أبي سعيد الخدري ﷺ أنَّ النبي ﷺ قال: «**يؤتى بالموت كهيئة كبش أملح فينادي مناد يا أهل الجنة فيشرئبون وينظرون فيقول هل تعرفون هذا فيقولون نعم هذا الموت وكلهم قد رآه ثم ينادي يا أهل النار فيشرئبون وينظرون فيقول هل تعرفون هذا فيقولون نعم هذا الموت وكلهم قد رآه فيذبح ثم يقول يا أهل الجنة خلود فلا موت ويا أهل النار خلود فلا موت**»[2].

وأمَّا أنَّ الذابح هو زكريا ﷺ وقيل جبريل ﷺ ويذبحه بين يدي

---

(١) العقيدة الطحاوية (ص ١١).

(٢) متفق عليه من حديث أبي سعيد الخدري، البخاري رقم ٤٧٣٠، ومسلم ٢٨٤٩ (٤/ ٢١٨٨).

رسول الله ﷺ، فقد نقله القرطبي عن بعض الصوفية، وضعفه ابن حجر[١].

الخامسة: ما حكم به لنافِ الجنة والنار من أنَّه كافر، فهذا صحيحٌ لأنَّه منكرٌ لظاهر القرآن والسنة وممَّا عُلم من الدين بالضرورة.

وحكمه على منكر وجودها في الماضي بأنه مبتدع، صحيحٌ إذا بلغته الأدلة، أمَّا ما لم تبلغه الأدلة فهو معذور.

وأهل السنة والجماعة قد اتفقوا على أنَّ الجنة والنار مخلوقتان موجودتان الآن[٢].

* * *

---

(١) فتح الباري (١١/ ٤٢٠).

(٢) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (ص ٦١٤).

المبحث التاسع عشر: الحوض

قال اللقاني:

١١١-إيماننا بحوض خير الرسلِ حتمٌ كما قد جاءنا في النقلِ
١١٢- ينال شُربًا منه أقوامٌ وَفَوْا بعهدهِم وقلْ يُذادُ من طغَوْا

العرض:

قرَّر اللقاني أنَّ ممَّا يجب الإيمان به حوض النبي محمد ﷺ يوم القيامة، تَرِدُهُ أمَّته.

وهو حقٌّ ثابت بالنقل الصحيح، كما جاء في حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما أنَّ النبي ﷺ قال: «حوضي مسيرة شهر ماؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك وكيزانه كنجوم السماء من شرب منها فلا يظمأ أبدا»[1].

ثم ساق الروايات التي تُبيِّنُ طول حوض النبي ﷺ وعرضه، وهي:

- كما بين عدن[2] وعمَّان[3]، رواية أحمد.

(١) متفق عليه، البخاري رقم ٦٥٧٩، ومسلم رقم ٢٢٩٢ (٤/ ١٧٩٣).

(٢) عدن: مدينة مشهورة في اليمن، على ساحل بحر الهند. وهي قريبة إلى مضيق باب المندب، تعتبر العاصمة الاقتصادية لبلاد اليمن. انظر معجم البلدان (٤/ ٨٩) والموسوعة الحرة على الإنترنت (ويكيبيديا http://ar.wikipedia.org).

(٣) عمَّان بلد في طرف الشام، وهو قصبة أرض البلقاء. وذكر ياقوت أنه المُشار إليه في حديث الحوض نقلا عن الخطابي. وعمَّان اليوم هو عاصمة المملكة الأردنية الهاشمية. انظر معجم البلدان (٤/ ١٥١) والموسوعة الحرة على الإنترنت.

- ما بين صنعاء[١] والمدينة[٢]، في الصحيحين.

- ما بين المدينة وعمّان، في الصحيحين.

- ما بين أيلة[٣] ومكة.

- ما بين المدينة إلى بيت المقدس[٤]، رواية ابن ماجه.

- ما بين جربا[٥] وأذرح[٦].

وذكر ترجيح القرطبي أنَّ هذه الروايات لا تعارض بينها وإنما بيان لكبر مسافة الحوض.

ثم ذكر أنَّ الإجماع لم ينعقد على إثبات الكوثر لأنه خالف فيه المعتزلة.

كما ذكر أنَّ الحوض يكون على الأرض المبدلة يوم القيامة لا على هذه الأرض، وساق الخلاف في مكانه هل هو بعد الصراط أم قبله، وهل هو قبل الميزان أم بعده دون ترجيح.

ومال اللقاني إلى أنَّ مؤمني الأمم السابقة يرِدون حياض أنبيائهم، وأنَّ

---

(١) صنعاء من بلاد اليمن، بينها وبين عدن ثمانية وستون ميلًا، وهي عاصمة بلاد اليمن اليوم. انظر معجم البلدان (٣/ ٤٢٦) والموسوعة الحرة على الإنترنت.

(٢) المدينة المنورة مدينة رسول الله ﷺ ومهاجره، طيبة الطيبة، أول عاصمة إسلامية. انظر الموسوعة الحرة على الإنترنت.

(٣) هي مدينة على ساحل بحر القلزم مما يلي الشام، وقيل هي آخر بلاد الشام وأول الحجاز، وبحر القلزم هو البحر الأحمر. انظر معجم البلدان (١/ ٢٩٢).

(٤) بيت المقدس والقدس اسم للمدينة التي فيها المسجد الأقصى. انظر معجم البلدان (٥/ ١٦٦) والموسوعة الحرة على الإنترنت.

(٥) من بلاد الشام، طرف في البلقاء، من ناحية الشام قرب جبال السراوات. معجم البلدان (٢/ ١١٨).

(٦) أذرح من بلاد الشام بينها وبين جربا ثلاثة أيام. انظر معجم البلدان (١/ ١٢٩).

حوض محمد ﷺ خاص بمؤمني أمَّته مستدلّا بحديث «إنَّ لكل نبيٍّ حوضًا، وإنهم يتباهون أيهم أكثر واردة..»[1] وروي عن ابن عباس أنه قال: (إن أولياء الله ليردون حياض الأنبياء..).

وقوله: «وقل يُذاد من طغوا» أي يُطرد عن الحوض أناس غيروا وبدلوا، ومنه ما جاء عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ أتى المقبرة فقال: «السلام عليكم دار قوم مؤمنين وإنا إن شاء الله بكم لاحقون وددت أنا قد رأينا إخواننا. قالوا: أولسنا إخوانك يا رسول الله قال: أنتم أصحابي وإخواننا الذين لم يأتوا بعد. فقالوا: كيف تعرف من لم يأت بعد من أمتك يا رسول الله؟ فقال: أرأيت لو أن رجلًا له خيل غر محجلة بين ظهري خيل دهم بهم ألا يعرف خيله، قالوا: بلى يا رسول الله. قال: فإنهم يأتون غرًّا محجلين من الوضوء وأنا فرطهم على الحوض، ألا ليذادن رجال عن حوضي كما يذاد البعير الضال أناديهم ألا هلمَّ، فيقال: إنهم قد بدلوا بعدك. فأقول سحقًا سحقًا»[2]. وذكر اختلاف العلماء في من هم الذين يذادون عن الحوض.

النقد:

الإيمان بالحوض يوم القيامة واجب عند أهل السنة والجماعة، وقد دلَّ عليه النقل والإجماع.

أمَّا النقل فقد جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ﴾ [الكوثر: ١] بأنه الحوض[3]. وجاء في السنة النبوية إثبات الحوض فيما يبلغ التواتر،

---

(١) أخرجه الترمذي رقم ٢٤٤٣، وصححه الألباني في الصحيحة رقم ١٥٨٩.

(٢) أخرجه مسلم رقم ٢٤٩ (١/ ٢١٨).

(٣) وقد رجح ابن جرير الطبري أنه اسم النهر الذي أعطي إياه النبي ﷺ في الجنة، وانظر جامع البيان (٢٤/ ٦٤٨).

حيث جاء عن أكثر من ثلاثين صحابيًا[١]، منها ما في حديث عبد الله بن عمرو وأبي هريرة رضي الله عنه اللذين ذكرهما اللقاني، ومنها ما وراه عقبة بن عامر رضي الله عنه أن النبي ﷺ خرج يومًا فصلى على أهل أحد صلاته على الميت، ثم انصرف إلى المنبر فقال: «إني فرطكم وأنا شهيد عليكم إني والله لأنظر إلى حوضي الآن وإني قد أعطيت خزائن مفاتيح الأرض، وإني والله ما أخاف بعدي أن تشركوا ولكن أخاف أن تنافسوا فيها»[٢].

وقال: ﷺ: «أنا فرطكم على الحوض وليرفعن معي رجال منكم ثم ليختلجن دوني فأقول يا رب أصحابي فيقال إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك».

وقال: ﷺ: «إني فرطكم على الحوض من مر علي شرب ومن شرب لم يظمأ أبدا ليردن علي أقوام أعرفهم ويعرفوني ثم يحال بيني وبينهم».

وقد أجمع أهل العلم على إثبات الحوض وأنَّه حق، كما نقله أبو الحسن الأشعري وابن بطة وغيرهم[٣].

أمَّا قول اللقاني من أنَّ الإجماع لم يثبت في الحوض فباطل من وجهين:

١- أنَّ الإجماع نقله أبو الحسن الأشعري وغيره في هذه المسألة، وهو معلوم لمن لازم السنة كما قال الإمام أحمد: (ومن السنة اللازمة التي من ترك منها خصلة لم يقلها ولم يؤمن بها لم يكن من أهلها . .) وذكر منها الحوض[٤].

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (ص٢٧٧).

(٢) متفق عليه، البخاري رقم ٣٥٩٦ و٦٥٧٥، ومسلم ٢٢٩٠ و٢٢٩٦ و٢٢٩٧ (٤/ ١٧٩٢، ١٧٩٣، ١٧٩٥).

(٣) رسالة إلى أهل الثغر (ص ٢٨٩)، الشرح والإبانة (ص ٢٠٣)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١/ ١٧٥).

(٤) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١/ ١٧٥).

٢- أنّه لو كان إنكار المعتزلة خارقًا للإجماع لما كان على اللقاني أن يذكر من أدلة وجوب الإيمان بالميزان يوم القيامة الإجماع، مع أن المعتزلة ممن أنكر الميزان.

٣- أنَّ الخوارج والروافض أولوا الحوض على خلاف ما عليه الأدلة[1]، ومع هذا نصَّ أهل العلم على الإجماع في هذه المسألة.

أمَّا أوصاف الحوض كما ذكر اللقاني فيمكن ضبطُ وصف حوض النبي ﷺ كما يلي[2]:

١- شكله: اء في الحديث أنه مسيرة شهر، وزواياه سواء، طوله وعرضه واحد، فهو بهذا يكون مربع الشكل.

٢- دد أوانيه: عدد نجوم السماء، فهو يُشبهها من ناحية الكثرة والوضاءة والإشراق.

٣- وه: أحلى من العسل، وأشد بياضًا من اللبن، وأطيب رائحة من المسك، من شرب منه شربة لم يظمأ بعدها أبدًا.

٤- دره: ن نهر الكوثر الذي أعطاهُ اللّه للنبي ﷺ، وهو من أنهار الجنة، جاء عن أنس ابن مالك رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «بينما أنا أسير في الجنة إذا أنا بنهر حافتاه قباب الدر المجوف قلت ما هذا يا جبريل قال هذا الكوثر الذي أعطاك ربك فإذا طينه أو طيبه مسك أذفر»[3]. وجاء عنه رضي الله عنه أيضًا أن النبي ﷺ قال: «هل تدرون ما الكوثر؟ قالوا: اللّه ورسوله أعلم قال: هو نهر

---

(١) الوافي (ص٨٦).

(٢) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (ص٢٨٠)، التذكرة (١/ ٧١٣)، الوافي (ص ٨٦-٨٧).

(٣) أخرجه البخاري رقم ٤٩٦٤.

أعطانيه ربي ﷻ في الجنة عليه خير كثير ترد عليه أمتي يوم القيامة آنيته عدد الكواكب يختلج العبد منهم فأقول: يا رب إنه من أمتي فيقال لي: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك»(١). وفي لفظ: «ونهر وعدنيه ربي عليه خير كثير هو حوض ترد عليه أمتي يوم القيامة»(٢).

٥- موقعه: جمهور العلم على أنَّه قبل الصراط، استدلُّوا بأنَّ مِن أمة محمد ﷺ مَن يُذاد عنه، وقبل الميزان أيضًا لأنَّ النَّاس يخرجون من قبورهم عطاشًا وهم في شدة فيكرم اللَّه به نبيَّه محمدًا ﷺ ومن يَرِدُهُ قبل الميزان وفصل القضاء. ورجَّح القرطبي أنَّ للنَّبي ﷺ حوضان ولم يصوبه ابن حجر(٣). وبعضهم جمع بأنه يمتد إلى ما بعد الصراط(٤).

وكما قال اللقاني فإنَّ لكل نبيٍّ حوضًا كما جاء به الحديث ونصَّ عليه في العرض.

أمَّا من يُذاد عن الحوض، فقيل فيهم ثلاثة أقوال(٥):

١- أنَّهم الذين ارتدُّوا بعد وفاة النبي ﷺ، ويشهد لهذا لفظ «ا رب أصيحابي أصيحابي»

٢- أنَّهم المنافقون.

٣- أنَّهم كل من أحدث بعده ﷺ حدثًا فغيَّر في دينه، إمَّا بالارتداد أو ما هو دونه.

* * *

(١) أخرجه أحمد (٣/ ١٠٢)، وصححه الألباني في صحيح الجامع رقم ٧٠٢٧.

(٢) أخرجه مسلم رقم ٤٠٠.

(٣) التذكرة (٢/ ٧٠٢)، فتح الباري (١١/ ٤٦٦)،

(٤) معارج القبول (٢/ ٧٧٣)، وانظر شرح العقيدة الطحاوية للشيخ صالح آل الشيخ (ص١٩٣).

(٥) شرح مسلم (٣/ ١٣٦، ١٣٧).

المبحث العشرون: الشفاعة

قال اللقاني:

١١٣- وواجب شفاعة المشفَّعِ محمَّدٍ مقدَّمًا لا تمنَعِ

١١٤- وغيره مِنْ مُرتضى الأخيارِ يشفعْ كما قد جاء في الأخبارِ

العرض:

أورد اللقاني هذه المسألة ضمن السمعيات لأنَّها نوعٌ منها - كما يقول- قد وردت به الأخبار وبلغت حد التواتر وانعقد عليها إجماع السلف الصالح.

ونقل تعريف الشفاعة بأنها لغة: الوسيلة. وعرفًا: سؤال الخير للغير.

ونصَّ على أنَّ الشفاعة تكون لأهل السيئات من الكبائر أو الصغائر ردًّا على المعتزلة والخوارج الذين ينكرون الشفاعة لهم، واستدلَّ بحديث **«شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»**[1]. وذكر أنَّ حديث **«لا تنال شفاعتي أهل الكبائر»** حديث موضوع.

ثم ذكر أنَّ النظم اشتمل على واجبات، وهي:

أولًا: ثبوت الشفاعة يوم القيامة.

ثانيًا: أنَّ نبينا محمدًا ﷺ شافع ومشفَّعٌ -أي مقبول الشفاعة-.

ثالثًا: أنَّه المقدَّم على سائر الأنبياء والملائكة والصالحين، وأول شافع

---

(١) أخرجه أحمد (٣/ ٢١٣)، وأبو داود رقم ٤٧٣٩، والترمذي رقم ٢٤٣٥ وقال حديث حسن صحيح.

يوم القيامة، واستدلَّ بحديث «أول شافع وأول مشفَّع»[١].

ثم نقل عن النووي والقاضي أنَّ للنبي ﷺ خمس شفاعات:

١- شفاعته العظمى يوم الموقف، حيث يجتمع الناس ويبلغ منهم الكرب الوارد في حديث الشفاعة حديث أنس بن مالك رضي الله عنه وفيه أن النبي ﷺ قال: «إذا كان يوم القيامة ماج الناس بعضهم في بعض فيأتون آدم فيقولون اشفع لنا إلى ربك فيقول لست لها ولكن عليكم بإبراهيم فإنه خليل الرحمن فيأتون إبراهيم فيقول لست لها ولكن عليكم بموسى فإنه كليم الله فيأتون موسى فيقول لست لها ولكن عليكم بعيسى فإنه روح الله وكلمته فيأتون عيسى فيقول لست لها ولكن عليكم بمحمد ﷺ فيأتوني فأقول أنا لها فأستأذن على ربي فيؤذن لي ويلهمني محامد أحمده بها لا تحضرني الآن فأحمده بتلك المحامد وأخر له ساجدًا فيقول يا محمد ارفع رأسك وقل يسمع لك وسل تعط واشفع تشفع..» الحديث.

وهذه الشفاعة هي أعظم شفاعات النبي ﷺ، وذكر أنَّها مجمعٌ على ثبوتها.

٢- شفاعته في إدخال قوم الجنة من غير حساب، وهذه شفاعة خاصة. وذكر عن ابن دقيق العيد وابن حجر ترددهما في عدم اختصاص هذه الشفاعة بالنبي ﷺ لعدم ورود الدليل.

٣- شفاعته ﷺ في قوم استحقوا النار بألا يدخلوها.

٤- شفاعته في قوم من المؤمنين دخلوا النار بأن يخرجوا منها، وذكر أنَّ

---

(١) أخرجه الترمذي رقم ٣٦١٦، وابن ماجه رقم ٤٣٠٨، وصححه الألباني في صحيح الترغيب (٣/ ٤٥٩) وفي ظلال الجنة رقم ٧٩٢ (٢/ ٦٤)، وضعفه في ضعيف الجامع الصغير رقم ٤٠٧٧.

هذه الشفاعة متفق على عدم اختصاصها بالنبي ﷺ.

٥- شفاعته في زيادة الدرجات في الجنة.

وذكر أنَّه هناك شفاعات أخر وردت في آثارٍ لا تخلُ من مقال.

وقوله: (لا تمنع) ردٌّ على المعتزلة والخوارج الذين أنكروا بعض الشفاعات، كالشفاعة لأهل الكبائر.

ثم ذكر أنَّه ممَّا يجب الاعتقاد به شفاعة غير النبي ﷺ من الملائكة والأنبياء والرسل والصحابة والشهداء والصالحين وغيرهم[1].

النقد:

مما يجب الإيمان به يوم القيامة شفاعة النبي ﷺ يوم القيامة وشفاعة من أذن الله تعالى له من الأنبياء والملائكة والشهداء والصالحين.

وقد ذكر الله ﷻ الشفاعة في القرآن في عدة مواضع منها قوله تعالى عن يوم القيامة ﴿لَّا يَمْلِكُونَ ٱلشَّفَٰعَةَ إِلَّا مَنِ ٱتَّخَذَ عِندَ ٱلرَّحْمَٰنِ عَهْدًا﴾ [مريم: ٨٧]، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَرَضِيَ لَهُۥ قَوْلًا﴾ [طه: ١٠٩] وقال ﷻ: ﴿وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ ۚ حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا۟ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ ۖ قَالُوا۟ ٱلْحَقَّ ۖ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْكَبِيرُ﴾ [سبأ: ٢٣].

ويقول ﷺ: «لكل نبي دعوة مستجابة يدعو بها وأريد أن أختبئ دعوتي شفاعة لأمتي في الآخرة». وعن جابر بن عبد الله ﷺ أن النبي ﷺ قال: «أعطيت خمسًا لم يعطهنَّ أحد قبلي؛ نصرت بالرعب مسيرة شهر وجعلت لي

---

(١) هداية المريد (ل ١٩٠-١٩٤).

الأرض مسجدًا وطهورًا فأيُّما رجلٍ من أمَّتي أدركته الصلاة فليصل، وأحلَّت لي المغانم ولم تحل لأحد قبلي، وأعطيت الشفاعة وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة».

وقد انعقد الإجماع على ثبوت الشفاعة يوم القيامة[١].

وما ذَكَر من تعريف للشفاعة هو تعريف السفاريني[٢]، وقد عرفها ابن حجر بقوله: (انضمام الأدنى إلى الأعلى ليستعين به على ما يرومه)[٣]، وعرفها الشيخ محمد بن عثيمين بأنَّها: التوسُّط للغير بجلب منفعة أو دفع مضرَّة[٤].

وما ذكره اللقاني في مجمل كلامه عن الشفاعة صحيحٌ لكنه لم يُشر إلى شروط الشفاعة التي استنبطها العلماء من النصوص، وإن اختلف بعض أهل العلم في عدِّها[٥]، لكن مرجعها إلى شرطين:

الأول: إذن الله تعالى للشافع بأن يشفع.

الثاني: رضى الله تعالى عن المشفوع.

وأمَّا ما ذكره اللقاني من أنَّ شفاعة النبي ﷺ خمس شفاعات فقد نقله -كما ذكر- عن القاضي عياض والنووي[٦]، والأدلة نصَّت على غيرها،

---

(١) رسالة إلى أهل الثغر (ص ٢٨٦)، مجموع الفتاوى (١/ ١٤٨).

(٢) لوامع الأنوار البهية (١/ ٢٠٤).

(٣) فتح الباري (١٣/ ٢٥٦).

(٤) مجموع فتاوى ابن عثيمين (٥/ ٦١).

(٥) عدَّ شيخ الإسلام ابن تيمية أربعة شروط، وهي: ١- الإذن من الله. ٢- أن يقول صوابًا. ٣- الشفاعة لمن ارتضى من الشافع. ٤- الشفاعة لمن ارتضى من المشفوع. دقائق التفسير (٢/ ٢٧٩-٢٩١)، وانظر الشفاعة عند المثبتين والنافين (ص٣٧٦).

(٦) إكمال المعلم (١/ ٣٦٠).

وإليك مجمل شفاعاته ﷺ:

١- الشفاعة العظمى:

وهي شفاعته ﷺ لأهل الموقف بأن يُقضى بينهم، فتكون هذه الشفاعة عامة لجميع الناس على اختلاف مللهم وأديانهم، فهي شفاعة من أجل الفصل والحساب، وهي الواردة في أول الحديث الذي ذكره اللقاني لا في آخره. حيث إنَّه في حديث الشفاعة - حديث أبي هريرة وأنس رضي الله عنهما- فيه طلب الناس من الأنبياء الشفاعة من أجل القضاء، فقد جاء في بعض الألفاظ «اشفع لنا إلى ربنا حتى يريحنا من مكاننا هذا»[١]، فهي شفاعة كي يقضى بين الناس ويفصل أهل الجنة من أهل النار، وفي آخر الحديث شفاعة أخرى حين يأتون إلى النبي ﷺ فيسجد ثم يقال له: «ارفع رأسك وقل يسمع لك واشفع تشفع» هذه هي الشفاعة للعصاة -وستأتي- وليست الشفاعة العظمى العامة التي هي المقام المحمود الوارد في قوله تعالى: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ [الإسراء: ٧٩][٢].

٢- شفاعته ﷺ في دخول الجنة:

جاء عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «أنا أول الناس يشفع فى الجنة وأنا أكثر الأنبياء تبعًا»[٣]، وعنه رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «آتي باب الجنة يوم القيامة فأستفتح فيقول الخازن من أنت فأقول محمد. فيقول بك أمرت لا أفتح لأحد قبلك»[٤]، وعنه رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «أنا أول

(١) البخاري من حديث أنس (رقم ٧٤١٠).
(٢) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (ص ٢٣١)، التذكرة في أحوال الموتى (ص ٢٤٥)، فتح الباري (١١/ ٤٣٨).
(٣) أخرجه مسلم رقم ٥٠٤.
(٤) أخرجه مسلم رقم ٥٠٦.

شفيع فى الجنة لم يصدق نبي من الأنبياء ما صدقت وإن من الأنبياء نبيا ما يصدقه من أمته إلا رجل واحد»(١).

فالنبي ﷺ وأمّته أول من يدخل الجنة كما قال: ﷺ: «نحن الآخرون الأولون يوم القيامة، ونحن أول من يدخل الجنة. . »(٢).

وهذه الشفاعة والتي قبلها هما شفاعتان خاصّتان بالنبي محمد ﷺ(٣).

٣- شفاعته في دخول أقوامٍ الجنَّة بلا حساب:

وهي الواردة في حديث السبعين ألفًا المشهور، من حديث ابن عباس وأبي هريرة رضي الله عنهم، فعن ابن عباس قال: قال رسول اللّه ﷺ: «عرضت علي الأمم فجعل النبي والنبيان يمرون معهم الرهط والنبي ليس معه أحد حتى رفع لي سواد عظيم قلت: ما هذا أمتي هذه؟ قيل: بل هذا موسى وقومه، قيل: انظر إلى الأفق فإذا سواد يملأ الأفق، ثم قيل: لي انظر ها هنا وها هنا في آفاق السماء فإذا سواد قد ملأ الأفق قيل هذه أمتك ويدخل الجنة من هؤلاء سبعون ألفا بغير حساب» ثم دخل ولم يبين لهم فأفاض القوم وقالوا نحن الذين آمنا باللّه واتبعنا رسوله فنحن هم أو أولادنا الذين ولدوا في الإسلام فإنا ولدنا في الجاهلية فبلغ النبي ﷺ فخرج فقال: «هم الذين لا يسترقون ولا يتطيرون ولا يكتوون وعلى ربهم يتوكلون». فقال: عكاشة بن محصن أمنهم أنا يا رسول اللّه قال: نعم، فقام آخر فقال: أمنهم أنا؟ قال: «سبقك بها عكاشة».

---

(١) أخرجه مسلم رقم ٥٠٧.

(٢) متفق عليه واللفظ لمسلم من حديث أبي هريرة، البخاري رقم ٨٧٦، ومسلم ٨٥٥ (٢/ ٥٨٥).

(٣) مجموع الفتاوى (٣/ ١٤٧).

وهذه الشفاعة خاصَّةٌ به أيضًا ﷺ، فقد نصَّ على خصوصيتها القاضي عياض والنووي وابن دقيق العيد وابن حجر(١).

٤- شفاعته لعمِّه أبي طالب بأن يُخفَّف عنه العذاب:

جاء عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنه سمع رسول الله ﷺ وذكر عنده عمه أبو طالب فقال: «**لعله تنفعه شفاعتي يوم القيامة فيجعل في ضحضاح من النار يبلغ كعبيه يغلي منه أم دماغه**»(٢).

وهذه خاصَّةٌ به ﷺ.

٥- شفاعته ﷺ في رفع درجاتِ أقوامٍ في الجنة.

ودليل هذه الشفاعة دعاؤه ﷺ: «**اللهم اغفر لعبيد أبي عامر..**»، «**اللهم اجعله يوم القيامة فوق كثير من خلقك من الناس..**»، «**.. اللهم اغفر لعبد الله بن قيس ذنبه وأدخله يوم القيامة مدخلا كريما..**»(٣). ودعاؤه ﷺ: «**اللهم اغفر لأبي سلمة وارفع درجته فى المهديين واخلفه فى عقبه فى الغابرين واغفر لنا وله يا رب العالمين وافسح له فى قبره. ونور له فيه**»(٤).

وهذه الشفاعة اختُلف فيها هل هي خاصة للنبي ﷺ أم لعامة الناس؟ فقد جوز اختصاصها بالنبي ﷺ النووي وغيره، وقيل إنه ﷺ هو المقدَّم فيها(٥).

وهذه الشفاعة هي التي لم ينكرها المعتزلة هي والشفاعة الأولى(٦).

---

(١) لوامع الأنوار (٢/ ٢١١).

(٢) متفق عليه، البخاري رقم ٣٨٨٥، ومسلم رقم ٢١٠ (١/ ١٩٥).

(٣) متفق عليه، البخاري رقم ٤٣٢٣ ، ومسلم رقم ٢٤٩٨ (٤/ ١٩٤٣).

(٤) أخرجه مسلم رقم ٩٥٠.

(٥) لوامع الأنوار البهية (٢/ ٢١١)، أعلام السنة المنشورة (ص١١٦).

(٦) التذكرة (٢٤٩).

٦- شفاعته ﷺ في أهل الكبائر :

وهذه هي الواردة في آخر حديث الشفاعة «.. فيقال لي يا محمد ارفع رأسك وقل يسمع لك وسل تعطه واشفع تشفع فأقول رب أمتي أمتي. فيقال انطلق فمن كان في قلبه مثقال حبة من برة أو شعيرة من إيمان فأخرجه منها. فأنطلق فأفعل ثم أرجع إلى ربي فأحمده بتلك المحامد ثم أخر له ساجدا فيقال لي يا محمد ارفع رأسك وقل يسمع لك وسل تعطه واشفع تشفع. فأقول أمتي أمتي. فيقال لي انطلق فمن كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان فأخرجه منها. فأنطلق فأفعل ثم أعود إلى ربي فأحمده بتلك المحامد ثم أخر له ساجدا فيقال لي يا محمد ارفع رأسك وقل يسمع لك وسل تعطه واشفع تشفع فأقول يا رب أمتي أمتي. فيقال لي انطلق فمن كان في قلبه أدنى أدنى أدنى من مثقال حبة من خردل من إيمان فأخرجه من النار فأنطلق فأفعل» ثم في الرابعة: «أرجع إلى ربي في الرابعة فأحمده بتلك المحامد ثم أخر له ساجدا فيقال لي يا محمد ارفع رأسك وقل يسمع لك وسل تعط واشفع تشفع. فأقول يا رب ائذن لي فيمن قال لا إله إلا اللّٰه. قال ليس ذاك لك - أو قال ليس ذاك إليك - ولكن وعزتي وكبريائي وعظمتي وكبريائي لأخرجن من قال لا إله إلا الله».

ويدلُّ عليها الحديث الذي ذكره اللقاني وهو (شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي).

٧- شفاعته ﷺ فيمن استحق النار ألا يدخلها :

وقد جاء في هذه الشفاعة أحاديث فيها مقال، وممَّن أثبت هذه الشفاعة

النووي وابن تيمية وابن حجر والسفاريني[1].

٨- شفاعته ﷺ فيمن تساوت حسناتهم وسيئاتهم:

وهذه الشفاعة أثبتها ابن كثير وابن حجر، يقول ابن حجر: (وظهر لي بالتتبع شفاعة أخرى وهي الشفاعة فيمن استوت حسناته وسيئاته أن يدخل الجنة، ومستندها ما أخرجه الطبراني عن ابن عباس قال: السابق يدخل الجنة بغير حساب والمقتصد يرحمه الله والظالم لنفسه وأصحاب الأعراف يدخلونها بشفاعة النبي ﷺ وقد تقدم قريبًا أنَّ أرجح الأقوال في أصحاب الأعراف أنهم قوم استوت حسناتهم وسيئاتهم)[2].

ولعل هذا مقصود اللقاني في أنَّ هناك شفاعات أخرى وردت بها آثار فيها مقال، ومنها السابعة والثامنة.

ولم يذكر اللقاني الأدلة على الشفعاء من غير النبي ﷺ، فقد جاءت الأدلة على أنَّ الملائكة والأنبياء والمؤمنين يشفعون كما قال: ﷺ: «فيقول الله تعالى: شفعت الملائكة وشفع النبيون، وشفع المؤمنون. . »، وجاء أيضًا في حديث آخر أنه ﷺ قال: «يدخل الجنة بشفاعة رجل من أمتي أكثر من بني تميم، قيل: يا رسول الله سواك؟ قال: سواي»[3].

وكذلك يشفع الشهيد كما قال عليه ﷺ: «يشفع الشهيد في سبعين من

---

(١) شرح مسلم (٣/ ٣٥، ٥٨)، مجموع الفتاوى (٣/ ١٤٧)، فتح الباري (١١/ ٤٢٨)، لوامع الأنوار البهية (٢/ ٢١١).

(٢) فتح الباري (١١/ ٤٢٨)، البداية والنهاية (٢/ ٢٠٤). والحديث الذي استشهد به ابن حجر حديث متروك فيه موسى بن عبد الرحمن الصنعاني وهو رجل وضّاع. انظر المعجم الكبير للطبراني (١١/ ١٨٩)، مجمع الزوائد (١٠/ ٣٧٨).

(٣) أخرجه الترمذي رقم ٢٤٣٨، وصححه الألباني في صحيح الترمذي رقم ٢٤٣٨.

أهل بيته»[١].

وكذلك يشفعُ أولاد المؤمنين كما جاء في حديثٍ عن أبي حسان قال: قلت لأبي هريرة إنه قد مات لي ابنان فما أنت محدثي عن رسول الله ﷺ بحديث تطيب به أنفسنا عن موتانا ؟ قال: قال: **«نعم صغارهم دعاميص**[٢] **الجنة يتلقى أحدهم أباه (أو قال: أبويه) فيأخذ بثوبه (أو قال: بيده) كما آخذ أنا بصنفة**[٣] **ثوبك هذا فلا يتناهى (أو قال: فلا ينتهي) حتى يدخله الله وأباه الجنة»**[٤].

وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال لنسوة من الأنصار: **«لا يموت لإحداكن ثلاثة من الولد فتحتسبه إلا دخلت الجنة، فقالت امرأة منهن أو اثنين؟ يا رسول الله قال: أو اثنين»**[٥].

وجاء عن أنس بن مالك رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: **«ما من الناس مسلم يموت له ثلاثة من الولد لم يبلغوا الحنث إلا أدخله الله الجنة بفضل رحمته إياهم»**[٦].

كما أنَّ القرآن يأتي يوم القيامة شفيعًا لأصحابه كما جاء عن أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه قال سمعت رسول ﷺ يقول: **«اقرءوا القرآن فإنه يأتي يوم القيامة شفيعًا لأصحابه اقرءوا الزهراوين البقرة وسورة آل عمران فإنهما تأتيان يوم**

---

(١) أخرجه أبوداود رقم ٢٥٢٤، وصححه الألباني في صحيح الجامع رقم ٨٠٩٣.

(٢) الدعموص هو دويبة صغيرة تكون في الماء. النهاية (٢/ ١٢٠).

(٣) صنفة الثوب أي طرف الثوب مما يلي طرته. النهاية (٣/ ٥٦).

(٤) أخرجه مسلم رقم ٢٦٣٥.

(٥) متفق عليه واللفظ لمسلم، البخاري رقم ١٢٥١، ومسلم رقم ٢٦٣٢.

(٦) أخرجه البخاري رقم ١٣٨١.

القيامة كأنهما غمامتان أو كأنهما غيايتان أو كأنهما فرقان من طير صواف تحاجان عن أصحابهما اقرءوا سورة البقرة فإن أخذها بركة وتركها حسرة ولا تستطيعها البطلة[1]»[2][3].

* * *

(١) البطلة السحرة. النهاية (١/ ١٣٦).

(٢) أخرجه مسلم رقم ٨٠٤ (١/ ٥٥٣).

(٣) انظر الشفاعة عند المثبتين والنافين (ص ٤١٢ -٤١٧).

المبحث الحادي والعشرون: حكم مرتكب الكبيرة في الآخرة والنهي عن تكفير المسلم

قال اللقاني:

١١٥- إذْ جائزٌ غفرانُ غيرِ الكفرِ ... فلا نُكفِّر مؤمنًا بالوزرِ

١١٦- ومن يمت ولم يتب من ذنبه ... فأمرُهُ مفوَّضٌ لربِّهِ

١١٧- وواجبٌ تعذيب بعضٍ ارتكبْ ... كبيرةً ثم الخلود مُجتنَبْ

العرض:

في هذه الأبيات عرض اللقاني مسألة حكم مرتكب الكبيرة وإطلاق حكم الكافر، وهو كالتعليل لموضوع الشفاعة الذي سبق في المبحث السابق، حيث علَّل وجود الشفاعة بأنَّ اللَّه تعالى يغفر لمرتكب الذنب ما لم يكن شركًا، وقد دلَّ الكتاب والسنة على أنَّ الذنب يغفره اللَّه تعالى ما لم يكن كفرًا كما أطبقت عليه الأمة من أنَّه ﷻ غفور رحيم يحب ستر عبده.

ونقل اللقاني عن القاضي الإجماع على أنَّ الكفار لا تنفعهم حسناتهم في الدنيا، وأنهم في النار على حسب جرائمهم وكفرهم.

ثم قرَّر بقوله: (فلا نُكفِّر مؤمنًا بالوزرِ) أنَّ المؤمن -الذي تحقق إيمانه وإتيانه بالشهادتين- إذا ارتكب ذنبًا لا يُكفَّر مالم يكن هذا الذنب كفرًا أو مستحِلًا له. وذكر أنَّ هذا الذي قرَّره هو قول الإمام مالك وأبي حنيفة والشافعي وأحمد في إحدى الروايتين عنه.

كما أنَّ الذي قرَّره أتى خلافًا للخوارج الذين يُكفِّرون بالكبيرة، والمعتزلة

الذين يُخرجونه من الإيمان وإن لم يُدخلوه في الكفر، ثم ذكر الأدلة التي يستدلُّ بها الخوارج على كفر من فعل المعاصي ومنها: النصوص التي وصفت الفاسق بالكفر كقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] وقوله تعالى: ﴿وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٥٥] وقوله ﷺ: «سباب المسلم فسوق وقتاله كفر»[1].

وأجاب اللقاني عن عدم تكفير المذنب ذنبًا غير كفرٍ ولا مستحلٍّ له بوجوه:

١- أنَّ حقيقة الإيمان هو التصديق القلبي، ولا يخرج المؤمن عن الاتصاف به إلا إذا أتى بما يُناقضُهُ، كالاستحلال أو الاستخفاف لأنهما علامةٌ على التكذيب، وعُلم هذا بالأدلة.

٢- النصوص الواردة في إطلاق المؤمن على العاصي، كقوله: تعالى﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾ إلى قوله: ﴿فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ﴾ [البقرة: ١٧٨] وقوله: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا﴾ [الحجرات: ٩].

٣- إجماع الأمة من زمن النبي ﷺ إلى يومنا هذا على الصلاة على من مات من أهل القبلة دون توبة، وكذا الدعاء والاستغفار لهم.

٤- أن المعاصي لو كانت مكفرة لما نُصبت الزواجر والحدود عنها، بل كان الواجب القتل بعد الاستتابة كالرِّدَّة.

* وممَّا ذكره في هذه المسألة ما نقله عن التاج السبكي في عدم تكفير أحدٍ

---

(١) أخرجه البخاري (رقم ٤٨)، ومسلم (رقم ٢٣٠)، من حديث ابن مسعود رضي الله عنه.

من أهل القبلة قوله (ولا نكفِّرُ أحدًا من أهل القبلة ببدعته) ثم نقل قول المحقق المحلي في هذا (كمنكري صفات اللَّه تعالى وخلق أفعال عباده وجواز رؤيته يوم القيامة. ومنَّا من كفَّرهم.

أمَّا من خرج ببدعته عن أهل القبلة كمنكري حدوث العالم والبعث والحشر للأجسام والعلم بالجزئيات فلا نزاع في كفرهم لإنكارهم بعض ما عُلم مجيءُ الرسول به ضرورة).

ونقل عن ابن عرفة المالكي (وتكفير الغزالي الفلاسفة بإنكارهم حشر الأجساد والتنعيم الحسِّي وعدم علم اللَّه بالجزئيات وعدم حدوث العالم صواب. .) قال: (والأقرب تكفير المُجسِّم، واختار عزُّ الدين عدم تكفيره لعُسر فهم العوام برهان نفي الجسمية. .)[1].

كما قرَّر اللقاني هنا أنَّ من يمت وقد ارتكب ذنبًا -غير مكفِّرٍ أو مُستحلٌّ له- ولم يتب فأمرهُ إلى اللَّه تعالى فلا نقطع له بالعذاب ولا بالعفو والمغفرة، وأنَّ اللَّه تعالى قادرٌ على أن يعفو عن عباده.

وقرَّر أنَّ مَن عوقب بذنبه فإنَّه لا يُخلَّد في النار.

ثم قرَّر أنَّه يجب تعذيب طائفة غير معينة من هذه الأمة على ذنبها الذي لم تتب منها.

فشارب الخمر إذا تاب من ذنبه هذا ومات فأمره واضحٌ -أي أن اللَّه يتوب على من تاب-، أمَّا إذا لم يتب فلا بُدَّ من نفوذ الوعيد على طائفة من نمطه -أي من شرب الخمر-، لوجوب صدق اللَّه تعالى في وعيده، وما عدا تلك الطائفة

(١) هداية المريد (ل ١٩٦) (ل ١٩٧أ).

فتحت المشيئة، وهكذا في كل العصاة من الكبائر كالزُّناة والغُصَّاب وقتلة الأنفس والسرَّاق.

ثم قال بعد ذلك (وممَّا قدمناه عُلِم أنَّ كل نوعٍ من أنواع الكبائر لا بدَّ من نفوذ الوعيد في طائفة من مرتكبيه، أقلها واحد على ما هو المختار من صدق الطائفة به)[1].

وأزاد اللقاني هذه المسألة وضوحًا عنده عندما ذكر حديث المعراج (وغفر لمن لم يشرك باللَّه شيئًا) وذكر أنَّ ظاهره غفران جميع الذنوب للمذنبين لكنه استدرك عدم صحة هذا الفهم ونقل كلام النووي: (والمراد واللَّه أعلم بغفرانها أنه لا يخلد في النار بخلاف المشركين وليس المراد أنه لا يعذب أصلا فقد تقررت نصوص الشرع واجماع أهل السنة على اثبات عذاب بعض العصاة من الموحدين)[2].

وقد قرَّر اللقاني سابقًا في المبحث التاسع من هذا الفصل عند قوله في النظم:

١٠٢-وباجتنابٍ للكبائرْ تُغفرُ صغائرٌ وجا الوضوْ يُكفِّرُ

عدة مسائل منها عدم تكفير أحدٍ من أهل القبلة بذنب، وكذلك مكفرات الذنوب، ومنها أن الكبيرة لا بد من التوبة فيها.

النقد:

من الأصول العظيمة عند أهل السنة والجماعة أنَّهم لا يُكفِّرون أحدًا من أهل القبلة بمجرد ارتكابه الذنب، ما لم يكن هذا الذنب كفرًا كالسجود

---

(١) هداية المريد (ل ١٩٧-٢٠٠).

(٢) شرح مسلم (٣/ ٣).

للصنم أو الذبح لغير الله، أو كان الذنب دون الكفر لكنَّه مستحِلٌ له، فإنَّ هذا موجبٌ للتكفير، وهذا إجماع منهم[1].

يقول الإمام أحمد: (ومن مات من أهل القبلة موحدًا يُصلَّى عليه ويستغفر له ولا يحجب عنه الاستغفار ولا تترك الصلاة عليه لذنب أذنبه صغيرًا كان أو كبيرًا)[2].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (ومذهب أهل السنة والجماعة أنهم لا يكفرون أهل القبلة بمجرد الذنوب، ولا بمجرد التأويل، بل الشخص الواحد إذا كانت له حسنات وسيئات فأمره إلى الله)[3]. وقال: (ولا يجوز تكفير المسلم بذنب فعله ولا بخطأ أخطأ فيه كالمسائل التي تنازع فيها أهل القبلة)[4].

وما ذكر اللقاني من أنَّ مرتكب الكبيرة والصغيرة لا يخرج عن الدين، فهذا استدلال صحيحٌ موافقٌ لما عليه السلف الصالح.

وقول اللقاني: (أن من تقرَّر بالاعتقاد الجازم إيمانه وتحقق بالإتيان بالشهادتين إسلامه إذا ارتكب ذنبًا ليس من المكفرات وكان غير مستحِلٌ له فإنَّه لا يكفَّر)[5] هذا على عقيدته في الإيمان؛ لأن ثبوت الإيمان لا يكون بالاعتقاد فقط وإنما معه القول والعمل. وكلامه صحيحٌ من ناحية أنَّ من

---

(١) انظر شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١/ ١٦٢، ١٦٤، ١٦٩، ١٧٠، ١٧٥، ١٧٧، ١٨٣)، والإبانة (ص٢٠)، الإيمان لأبي عبيد (ص ٣٧)، الرد على الجهمية للدارمي(ص ١٩٨)، الكتاب اللطيف (ص٢٥٢)، الشرح والإبانة (ص٢٤٦).

(٢) أصول السنة (ص ٦٠).

(٣) مجموع الفتاوى (٢٧/ ٤٧٨)، وانظر رسالة الفرقان بين الحق والباطل (ص ١٩).

(٤) مجموع الفتاوى (٣/ ٢٨٢).

(٥) هداية المريد (ل ١٩٦أ).

الذنوب ما يكون كفرًا، ومنها ما هو دون الكفر لكنّه يكْفُرُ بالاستحلال، فبقي الذنب الذي ليس بكفر ولا هو مستحلٌ له لا يكفر به صاحبه.

وفي ردّه على الخوارج والمعتزلة -في إخراجهم صاحب الكبيرة من الإيمان- توجيهٌ صحيحٌ إلا قوله: (حقيقة الإيمان هو التصديق القلبي)؛ لأننا كما عرفنا سابقًا[1] أنَّ حقيقة الإيمان هي اعتقاد وقول وفعل، وليس اعتقادًا فقط. والكفر يكون بالقول -كالاستهزاء بالدين- والفعل -كالسجود للصنم والذبح لغير الله- والاعتقاد -كاعتقاد أنَّ غير اللَّه ينفع أو يضر فيما لا يقدر عليه إلا الله-.

- من أدلة أهل السنة على أن مرتكب الكبيرة لا يخرج عن مسمَّى الإيمان:

مرتكب الكبيرة عند أهل السنة والجماعة هو من أمة محمد ﷺ مؤمنٌ ناقص الإيمان، لا يخلَّد في النار، وهو تحت مشيئة اللَّه تعالى في المعاصي التي لم يتب منها، إن شاء غفر له وإن شاء عذبه. وقد جعل اللَّه للذنوب صغيرها وكبيرها مكفرات.

والأدلة على ذلك كثيرة منها:

١- قوله تعالى: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ﴾ [البقرة: ١٧٨]، قال ابن الجوزي: (ودلَّ قوله تعالى (من أخيه) على أنَّ القاتل لم يخرج من الإسلام)[2].

(١) انظر المبحث الرابع في تعريف الإيمان ص ٩٤ من هذه الرسالة.

(٢) زاد المسير في علم التفسير(١/ ١٨٠).

٢- قوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا﴾ [الحجرات: ٩]، يقول ابن كثير(١) (فسماهم مؤمنين مع الاقتتال. وبهذا استدل البخاري وغيره على أنه لا يخرج من الإيمان بالمعصية وإن عظمت، لا كما يقوله الخوارج ومن تابعهم من المعتزلة ونحوهم)(٢).

٣- قوله ﷺ: «إن ابني هذا سيد ولعل الله أن يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين»(٣)، فسمَّى النبي ﷺ الفئتين المتقاتلتين بالمسلمين، كما هو في الآية السابقة.

٤- قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ١١٦]، ففيه دليلٌ على أنَّ الله تعالى يغفر الذنب الذي هو دون الشرك كبيرًا كان أو صغيرًا.

٥- وكذلك قوله ﷺ: «يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه وزن شعيرة من خير ويخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه وزن برة من خير ويخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه وزن ذرة من خير»(٤) فيه دليلٌ على أنَّ الموحِّد لا يُخلَّد في النار.

وقد حكى الإجماع والاتفاق على هذا القول عند أهل السنة والجماعة جماعةٌ من الأئمة منهم ابن بطة والبغوي(٥) وابن أبي العز(٦).

---

(١) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، المفسر الحافظ المشهور، صاحب التفسير والبداية والنهاية وغيرها من المصنفات ولد سنة ٧٠١هـ وتوفي سنة ٧٧٤هـ شذرات الذهب (٨/ ٣٩٧).

(٢) تفسير القرآن العظيم(٧/ ٣٧٤).

(٣) أخرجه البخاري رقم٢٧٠٤.

(٤) متفق عليه واللفظ للبخاري، البخاري رقم ٤٤، ومسلم رقم ١٩٣ (١/ ١٨٠).

(٥) الحسين بن مسعود بن محمد الفراء، محيي السنة البغوي. الفقيه المفسر المحدث الحافظ، له شرح السنة ومعالم التنزيل ومصابيح السنة. توفي سنة ٥١٠هـ سير أعلام النبلاء (١٩/ ٤٣٩).

(٦) الشرح والإبانة (٢٩٢)، شرح السنة (١/ ١١٦)، وانظر السنة لعبد الله بن الإمام أحمد (١/ ٣٧٧)، =

وذكر ابن رجب[1] أنَّ تسميته بمؤمن ناقص الإيمان أومسلم روايتان في مذهب الإمام أحمد. وذكر شيخ الإسلام ابن تيمية قولًا ثالثًا في المسألة وهو أنَّه لا يخرج من الإيمان بالكلية، فعليه يطلق عليه اسم مؤمن، واستدلّ لهؤلاء بقوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا﴾، والشارع قد سمَّاهم مؤمنين[2].

- مسألة التكفير:

أشار اللقاني في الأبيات إلى خطورة مسألة التكفير وهي مسألة مهمَّة عند أهل السنة، إذ أنَّ أوَّل بدعة ظهرت في الإسلام هي في تكفير المسلمين بالذنوب والخطايا[3] وهم الخوارج، فقد كفَّروا عليَّ بن أبي طالب وعثمان وأصحاب الجمل والحكمَين رضي الله عنهم[4].

والرافضة من أشد الطوائف تكفيرًا، فقد كفَّروا الشيخين وعثمان وعامة الصحابة من المهاجرين والأنصار رضي الله عنهم أجمعين.

ولا تزال هذه الفتنة قائمة برأسها إلى اليوم، تستمدُّ هذا المنهج من تلك الأصول التي حذَّر منها النبي ﷺ في قوله: «يأتي في آخر الزمان قوم حُدَثَاء الأسنان، سفهاء الأحلام، يقولون من خير قول البرية، يمرقون من الإسلام

= شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١/ ١٦٢، ١٦٩-١٧٥)، اعتقاد أئمة السلف أهل الحديث (٥٥).

(١) عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، زين الدين أبو الفرج. الحافظ المحدث، له شرح على البخاري والترمذي وغيرها. ولد سنة ٧٣٦هـ وتوفي سنة ٧٩٥هـ شذرات الذهب (٨/ ٥٧٨-٥٨٠).

(٢) جامع العلوم والحكم (ص٣٠)، مجموع الفتاوى (٧/ ٣٥٥).

(٣) الفتاوى (١٣/ ٣١).

(٤) مقالات الإسلاميين (ص١٦٧).

كما يمرق السهم من الرمية ، لا يجاوز إيمانهم حناجرهم، فأينما لقيتموهم فاقتلوهم ، فإنَّ قَتْلَهُم أجر لمن قتلهم يوم القيامة»[١].

و إطلاق التكفير يعني حكم بما يقابله وهو الخروج من الإسلام، يقول ابن القيم : (فالكفر والإيمان متقابلان إذا زال أحدهما خلفه الآخر)[٢].

وكما قال الضحَّاك : (ولا تكونوا كأهل نهروان تأولوا آيات من القرآن في أهل القبلة وإنما أنزلت في أهل الكتاب جهلوا علمها فسفكوا بها الدماء وانتهبوا الأموال وشهدوا علينا بالضلالة)[٣].

ومن المسائل المهمَّة في هذا الباب أنَّ نعرف أن التكفير له نوعان :

١- التكفير المطلق: قال شيخ الإسلام ابن تيمية : (وإن كان يطلق القول بأن هذا الكلام كفر كما أطلق السلف الكفر على من قال ببعض مقالات الجهمية مثل القول بخلق القرآن أو إنكار الرؤية أو نحو ذلك مما هو دون إنكار علو الله على الخلق وأنه فوق العرش فإن تكفير صاحب هذه المقالة كان عندهم من أظهر الأمور، فإن التكفير المطلق مثل الوعيد المطلق لا يستلزم تكفير الشخص المعين حتى تقوم عليه الحجة التي تُكفِّر تاركها)[٤].
وقال: (كذلك التكفير المطلق والوعيد المطلق ولهذا كان الوعيد المطلق في الكتاب والسنة مشروطًا بثبوت شروط وانتفاءِ موانع)[٥].

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري (رقم ٣٦١١) ومسلم (رقم ٢٥١١).
(٢) الصلاة وحكم تاركها (ص٦٩).
(٣) معالم التنزيل (١/ ٣٣٤).
(٤) الاستقامة (١/ ١٦٤).
(٥) الفتاوى (١٠/ ٣٣٠).

وعرَّفه الغزالي: بأنه تعليق الكفر على وصفٍ عام إمَّا بفعل أو قول لا يختص بفردٍ معين. وجعله على مرتبتين:

الأولى: مرتبة عامَّة كقول: من قال كذا فقد كفر، من فعل كذا فقد كفر، ومنه قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾ [المائدة: ٧٣].

الثانية: مرتبة خاصَّة كقول: اليهود كفار، والنصارى كفار، والرافضة كفار، كقوله تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ ثَمُودَا كَفَرُوا رَبَّهُمْ﴾ [هود: ٦٨][1].

٢- التكفير المعيَّن: هو تنزيل حكم على شخصٍ معيَّن[2]، ومنه قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَامْرَأَتَ لُوطٍ﴾ [التحريم: ١٠].

وقد فرق أهل العلم بين تكفير المعين والتكفير المطلق، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في تكفير الإمام أحمد لقومٍ معيَّنين من الجهمية: (وقد نقل عن أحمد ما يدل على أنه كفّر به قومًا معينين، فإما أن يذكر عنه في المسألة روايتان، ففيه نظر أو يحمل الأمر على التفصيل؛ فيقال: من كفر بعينه؛ فلقيام الدليل على أنه وُجِدَتْ فيه شروط التكفير، وانتفت موانعه، ومن لم يكفره بعينه فلانتفاء ذلك في حقه، هذا مع إطلاق قوله بالتكفير على سبيل العموم)[3].

كما نقل عن مالك وأحمد والشافعي أنَّهم يُفرِّقون بين مطلق التكفير في الفعل وبين تعيين الكفر لفاعله، يقول رَحِمَهُ اللَّهُ: (وليس هذا مذهب أحمد ولا غيره من أئمة الإسلام بل لا يختلف قوله أنه لا يكفر المرجئة الذين

---

(١) إحياء علوم الدين (٣/ ١٢٣).

(٢) المصدر السابق.

(٣) الفتاوى (١/ ٤١٦).

يقولون: الإيمان قول بلا عمل، ولا يكفر من يفضل عليًا على عثمان، بل نصوصه صريحة بالامتناع من تكفير الخوارج والقدرية وغيرهم. وإنما كان يكفر الجهمية المنكرين لأسماء الله وصفاته؛ لأن مناقضة أقوالهم لما جاء به الرسول ﷺ ظاهرة بينة، ولأنَّ حقيقة قولهم تعطيل الخالق وكان قد ابتلي بهم حتى عرف حقيقة أمرهم وأنه يدور على التعطيل وتكفير الجهمية مشهور عن السلف والأئمة. لكن ما كان يكفر أعيانهم فإنَّ الذي يدعو إلى القول أعظم من الذي يقول به والذي يعاقب مخالفه أعظم من الذي يدعو فقط والذي يكفر مخالفه أعظم من الذي يعاقبه ومع هذا فالذين كانوا من ولاة الأمور يقولون بقول الجهمية: إن القرآن مخلوق وإن الله لا يرى في الآخرة وغير ذلك، ويدعون الناس إلى ذلك، ويمتحنونهم ويعاقبونهم إذا لم يجيبوهم ويكفرون من لم يجبهم. حتى إنهم كانوا إذا أمسكوا الأسير لم يطلقوه حتى يقر بقول الجهمية: إن القرآن مخلوق وغير ذلك. ولا يولون متوليا ولا يعطون رزقًا من بيت المال إلا لمن يقول ذلك ومع هذا فالإمام أحمد -رحمه الله تعالى- ترحم عليهم واستغفر لهم لعلمه بأنهم لمن يبين لهم أنهم مكذبون للرسول ولا جاحدون لما جاء به ولكن تأولوا فأخطئوا وقلدوا من قال لهم ذلك. وكذلك الشافعي لما قال لحفص الفرد حين قال: القرآن مخلوق: كفرت بالله العظيم. بين له أن هذا القول كفر ولم يحكم بردة حفص بمجرد ذلك؛ لأنه لم يتبين له الحجة التي يكفر بها ولو اعتقد أنه مرتد لسعى في قتله وقد صرح في كتبه بقبول شهادة أهل الأهواء والصلاة خلفهم. وكذلك قال مالك رحمه الله والشافعي وأحمد في القدري: إن جحد علم الله كفر ولفظ بعضهم ناظروا القدرية بالعلم فإن أقروا به خصموا وإن جحدوه كفروا. وسئل أحمد عن القدري: هل يكفر؟ فقال: إن جحد العلم كفر وحينئذ فجاحد العلم هو

من جنس الجهمية . .)[1].

فأهل السنة يفرِّقون بين التكفير المطلق والتكفير المعيَّن، ولا يجعلونهما في مرتبة واحدة.

- شروط التكفير:

استنبط العلماء من النصوص شروطًا عند تكفير المعيَّن وهي:

الشرط الأول: أن يكون المعيَّن مكلفًا. والدليل على هذا الشرط قوله ﷺ: «رفع القلم عن ثلاثة عن المجنون المغلوب على عقله حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم»[2]. قال ابن قدامة: (إنَّ الردة لا تصح إلا من عاقل، فأمَّا من لا عقل له كالطفل الذي لا عقل له والمجنون ومن زال عقله بإغماء أو نوم أو مرض أو شرب دواء يباح شربه فلا تصح ردته، ولا حكم لكلامه، بغير خلاف)[3].

الشرط الثاني: أن يكون مختارًا. أي يقع منه الكفر على وجه الاختيار لا الإكراه ولا الإغلاق[4]. والدليل على اعتبار هذا الشرط قوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَـٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَـٰنِ وَلَـٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [النحل: ١٠٦]، يقول ابن كثير: (ولهذا اتفق العلماء على أنه يجوز أن يُوَالي المكرَه على الكفر،

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٣/ ٣٤٨-٣٤٩).

(٢) أخرجه أحمد (٢/ ٤٥٨)، وأبو داود (رقم ٤٤٠٣)، وابن ماجه (رقم ٢١١٩) والحاكم (رقم ٢٣٥٠) وصححه ووافقه الذهبي، وصححه الألباني في إرواء الغليل (٢/ ٥).

(٣) المغني (١٢/ ٢٦٦).

(٤) القواعد المثلى (ص ٨٩).

إبقاءً لمهجته، ويجوز له أن يستقتل، كما كان بلال رضي الله عنه يأبى عليهم ذلك وهم يفعلون به الأفاعيل)[1].

الشرط الثالث: قيام الحُجَّة على المعيَّن قبل الحكم عليه. والدليل على هذا الشرط قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، قال قتادة في معنى هذه الآية: (إن اللَّه تبارك وتعالى ليس يعذب أحدًا حتى يسبق إليه من اللَّه خبرٌ، أو يأتيه من اللَّه بيِّنة، وليس معذِّبًا أحدا إلا بذنبه)[2]. وقال الطبري قبل ذلك: (وما كنا مهلكي قوم إلا بعد الإعذار إليهم بالرسل، وإقامة الحجة عليهم بالآيات التي تقطع عذرهم).

وقد جاء عن النبي ﷺ أنه عذر معاذًا بجهله عندما سجد له بعد ما كان جاهلًا بحكم سجود التحية والتعظيم[3].

ومن هنا نعلم أنه لا دليل على من يقول بعدم العذر بالجهل، وإنَّما الخلاف فيما تقوم به الحجة على قولين، أحدهما أن الحجة تقوم بمجرد البلاغ، والثاني أن الحجة تقوم بفهمها ولا يكفي البلاغ، ولكلٍّ أدلة وتوجيه يطول المقام في ذكرها وبسطها[4].

والصحيح الذي دلَّت عليه الأدلة هو أنَّ الحجة لا تقوم إلا على من فهم الحجة ولا يكفي مجرد البلاغ كما دلَّ عليه حديث الأسود بن سريع في الأصم والأحمق والهرم ومن مات في فترة[5]. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية

---

(١) تفسير ابن كثير (٤/ ٦٠٦).

(٢) جامع البيان (١٧/ ٤٠٢).

(٣) الحديث أخرجه أحمد (٤/ ٣٨١)، وابن ماجه رقم ١٨٥٣، وصححه الألباني في الصحيحة (١٢٠٣).

(٤) انظر التكفير وضوابطه (ص ٢٦٩).

(٥) أخرجه أحمد في المسند (٢٦/ ٢٢٨) وصححه الألباني في صحيح الجامع رقم ٨٨١.

بعد كلامه على كفر أقوال الجهمية: (لكن من كان مؤمنًا بالله ورسوله مطلقًا ولم يبلغه من العلم ما يبين له الصواب فإنه لا يحكم بكفره حتى تقوم عليه الحجة التي من خالفها كفر؛ إذ كثير من الناس يخطيء فيما يتأوله من القرآن ويجهل كثيرًا مما يَرِدُ من معاني الكتاب والسنة والخطأ والنسيان مرفوعان عن هذه الأمة، والكفر لا يكون إلا بعد البيان)(١).

وقد شدَّد ابن تيمية على هذا الشرط -وهو فهم الحجة- في أكثر من موضع، ومنها قوله: (وليس لأحد أن يكفر أحدًا من المسلمين وإن أخطأ وغلط حتى تقام عليه الحجة وتبين له المحجة ومن ثبت إسلامه بيقين لم يزل ذلك عنه بالشك بل لا يزول إلا بعد إقامة الحجة وإزالة الشبهة)(٢).

و بعض أهل العلم يضيف شرطًا رابعًا وهو: ألا يكون متأوِّلا.

وقد يَدْخُلُ هذا الشرط في الشرط الثالث من جهة جهله بالحكم بسببِ تأويله، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (ولا يلزم إذا كان القول كفرًا أن يكفر كل من قاله مع الجهل والتأويل فإن ثبوت الكفر في حق الشخص المعين كثبوت الوعيد في الآخرة في حقه وذلك له شروط وموانع)(٣).

ويُشترط في هذا التأويل أن يكون سائغًا لا بدعًا من القول، كما قال ابن حجر: (كل متأول معذور بتأويله ليس بآثم إذا كان تأويله سائغًا في لسان العرب وكان له وجهٌ في العلم)(٤).

---

(١) الفتاوى (١٢/ ٥٢٣).

(٢) الفتاوى (١٢/ ٤٦٦).

(٣) منهاج السنة النبوية (٥/ ٢٣٩).

(٤) فتح الباري (١٢/ ٣٠٤).

وموانع تكفير المعيَّن هي عدم توفُّر هذه الشروط، فإن اختلَّ شرطٌ منها فقد قام الدليل على منع تكفيره وإلحاق حكم الكفر به.

ومنهج أهل السنة في المبتدع على أمرين:

الأول: أهل السنة لا يُكفرون كل من تلبس ببدعة أو كان من أهل البدع مطلقًا، وهذا داخل في نصوص السلف في عدم تكفير أهل القبلة بذنب.

الثاني: من كانت بدعته مكفِّرة فإنَّ السلف يَنصُّون على كفر تلك البدعة وكفر ذلك القول كأقوال الجهمية والمعتزلة التي فيها إنكار صفات الله تعالى، وكقول القدرية الأوائل الذين نفوا علم الله. ولا يُكفِّرون أهل البدع بأعيانهم إلا إذا قامت عليهم الحجة والبينة، كقول ابن تيمية السابق عن الإمام أحمد (وقد نقل عن أحمد ما يدل على أنه كفَّر به قومًا معينين، فإما أن يذكر عنه في المسألة روايتان، ففيه نظر أو يحمل الأمر على التفصيل؛ فيقال: من كفر بعينه؛ فلقيام الدليل على أنه وُجِدَتْ فيه شروط التكفير، وانتفت موانعه، ومن لم يكفره بعينه فلانتفاء ذلك في حقه، هذا مع إطلاق قوله بالتكفير على سبيل العموم)[1].

وكقول أبي حنيفة: من أنكر أنَّ الله في السماء فهو كافر[2]، وهذا القول لأبي حنيفة صريح في كفر مقالة من أنكر أنَّ الله في السماء.

وكقول محمد بن يحيى الذهلي[3] (ولا نكفرُ أحدًا من أهل القبلة بذنب،

---

(١) الفتاوى (١/ ٤١٦).

(٢) انظر ص ٢٤٤ من هذه الرسالة.

(٣) محمد بن يحيى بن عبد الله الذهلي. الحافظ الثقة المحدث، رحل رحلة طويلة في العلم، وانتهت إليه رئاسة المشيخة في خراسان. توفي سنة ٢٥٨هـ سير أعلام النبلاء (١٢/ ٢٧٣).

ولا نشهد عليهم بشرك، إلا ما كان من جهمٍ وأصحاب جهمٍ..)[١].

وقال ابن تيمية (وقد كان سلف الأمة وسادات الأئمة؛ يرون كفر الجهمية أعظم من كفر اليهود كما قال عبد الله بن المبارك والبخاري وغيرهما، وإنما كانوا يلوحون تلويحا وقل أن كانوا يصرحون بأن ذاته في مكان. وأما هؤلاء الاتحادية فهم أخبث وأكفر من أولئك الجهمية).

وقال في مناقشة لأقوال المعطلة الكفرية في توحيد الأسماء والصفات ونحوها وتكفيرهم: (لهذا كنت أقول للجهمية من الحلولية والنفاة الذين نفوا أن الله تعالى فوق العرش لما وقعت محنتهم أنا لو وافقتكم كنت كافرا لأني أعلم أن قولكم كفر وأنتم عندي لا تكفرون لأنكم جهال.

وكان هذا خطابًا لعلمائهم وقضاتهم وشيوخهم وأمرائهم وأصل جهلهم شبهات عقلية حصلت لرؤوسهم في قصور من معرفة المنقول الصحيح والمعقول الصريح الموافق له وكان هذا خطابنا فلهذا لم نقابل جهله وافتراءه بالتكفير بمثله)[٢].

* أمَّا ما نقله اللقاني من تكفير المجسِّمة من عدمه؛ فإن مجرَّد نقل اللقاني لمن صوَّب التكفير من عدمه دون ترجيح أو توضيحٍ للمراد من التشبيه أمرٌ مشكل.

إذ إنَّ المجسِّم عنى به من قال لله تعالى صفات كصفات خلقه من كل الوجوه فلا شك في مخالفته لصريح الوحيين، ولا أحد ممَّن يُثبت لله تعالى الصفات الواردة في القرآن والسنة يقول بهذا.

---

(١) اعتقاد أئمة السلف أهل الحديث (ص ٨٥).

(٢) الرد على البكري (ص ٢٥٦-٢٥٨).

وإن أراد المجسِّم أنَّ اللَّه تعالى موصوف بصفات ثبتت له تعالى بالكتاب والسنة على ما يليق بجلاله، والمخلوق موصوف بهذه الصفات كالسمع والبصر واليد والوجه على ما يليق بالمخلوق فهذا لا يقتضي الكفر بل إنه عين الإيمان.

ومن المعلوم أنَّ المسلمين اتفقوا على وجود اللَّه وأنه شيء وأنه عالم وأنه قادر وأن له وجهًا ويدًا وسمعًا وبصرًا، والمخلوق موصوف بالوجود وأنَّه شيء ويُسمَّى عالمًا كما سمى اللَّه العلماء ووصف في كتابه الإنسان بأنه سميع بصير[1]، فاللَّه له صفات تليق بجلاله وعظمته، والمخلوق له صفات تليق بنقصه وافتقاره.

بعد هذا التفصيل في المراد بالتجسيم، فإنه سبق لنا معرفة مراد اللقاني بالمجسمة، إذ لوكان يعني به المشبهة الأوائل كالكرامية والهشامية[2] والجواليقية[3] لصرَّح بهذا، لكنه عنى بالمجسِّمة من أثبت الصفات الواردة في الكتاب والسنة من أهل السنة، وقد سبق لك نقل نصه الصريح بذلك، بل ووصفهم بالخبثاء والرعاع والسفلة![4].

والهشامية والجواليقية أثبتوا للَّه صفات ليست واردةً في الكتاب أو السنة، فلم يبق من مراده إلا أهل السنة المثبتة للصفات، واللَّه المستعان.

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٨٢).

(٢) أتباع هشام بن الحكم، وهم من فرق المشبِّهة هم والجواليقية. التبصير للإسفراييني (ص٣٨-٤٠).

(٣) أتباع هشام بن سالم الجواليقي، رافضةٌ يرون أن اللَّه على صورة آدمي. اعتقادات فرق المسلمين (ص٦٥).

(٤) انظر ص ٢١١-٢٤٠ من هذه الرسالة.

مسمَّى الفاسق الملِّي:

تسمية الفاسق مرادفةٌ لمرتكب الكبيرة اسمًا وحكمًا عند أهل السنة والجماعة، ودليل تسميته بالفاسق قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٤] فسمَّى اللَّه سبحانه القاذف فاسقًا لارتكابه كبيرة من كبائر الذنوب، وقد جاء في الحديث (سباب المسلم فسوق وقتاله كفر)، فالسَّاب والشاتم فاسق بمعصيته.

والفاسق مؤمن لا يخرجُ من الإيمان، ودليل بقائه على ملة الإسلام وأنَّه لم يخرج منها ما سبق بيانه من أنَّ مرتكب الكبيرة لا يخرج من مسمَّى الإيمان وأنه باقٍ على ملَّة الإسلام كقوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ﴾. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية عن معتقد أهل السنة والجماعة في الفاسق الملِّي[1]: (ولا يسلبون الفاسق المِلِّيّ اسم الإيمان بالكلية ولا يخلدونه في النار، كما تقوله المعتزلة، بل الفاسق يدخل في اسم

(١) تسمية الفاسق المِلِّي لفظ استخدمه بعض العلماء في كتبهم كأبي الحسن الأشعري في مقالاته عن بعض أرباب الطوائف المنحرفة كأبي بكر الأصم المعتزلي، وكذا أبو المظفر الأسفراييني المتكلم في التبصير بالدين، والباقلاني الأشعري في تمهيد الأوائل.

ويقول ابن تيمية عن هذه التسمية (ويعلم أنَّ في المسلمين قسمًا ليس هو منافقًا محضًا في الدرك الأسفل من النار وليس هو من المؤمنين الذين قيل فيهم ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ﴾ ولا من الذين قيل فيهم ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ۚ﴾ فلا هم منافقون ولا هم من هؤلاء الصادقين المؤمنين حقًا، ولا من الذين يدخلون الجنة بلا عقاب؛ بل له طاعات ومعاصٍ وحسنات وسيئات ومعه من الإيمان ما لا يخلد معه في النار، وله من الكبائر ما يستوجب دخول النار وهذا القسم قد يسميه بعض الناس الفاسق الملي).

انظر مقالات الإسلاميين (ص١٣٤، ٢٧٠)، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، للإسفرايني، ت كمال الحوت (ص٢٢)، مجموع الفتاوى (٧/ ٤٧٨)، تمهيد الأوائل (ص٣٩٥).

الإيمان في مثل قوله تعالىٰ: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] وقد لا يدخل في اسم الإيمان المطلق، كما في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [الأنفال: ٢] وقوله ﷺ: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن، ولا ينتهب نُهْبةً ذات شرف يرفع الناس إليه فيها أبصارهم حين ينتهبها وهو مؤمن»[1] ويقولون: هو مؤمن ناقص الإيمان، أو مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته، فلا يعطى الاسم المطلق، ولا يسلب مطلق الاسم)[2].

يقول سفيان بن سعيد الثوري: (من صلى إلى هذه القبلة فهو عندنا مؤمن والناس عندنا مؤمنون بالإقرار والمواريث والمناكحة والحدود والذبائح والنسك، ولهم ذنوب وخطايا الله حسيبهم، إن شاء عذبهم وإن شاء غفر لهم ولا ندري ما هم عند الله ﷻ)[3]. ويقول أبو بكر عبد الله الحميدي: (لا نقول كما قالت الخوارج: من أصاب كبيرة فقد كفر. ولا نكفر بشيء من الذنوب، إنما الكفر في ترك الخمس التي قال رسول الله ﷺ: «بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت»[4]. وقال الإمام أحمد بن حنبل: (ولا يشهد على أهل القبلة بعمل يعمله بجنة ولا نار يرجو للصالح ويخاف عليه، ويخاف على المسيء المذنب ويرجو له رحمة الله. ومن لقي الله

---

(١) متفق عليه من حديث أبي هريرة البخاري رقم٢٤٧٥، ومسلم ٥٧ (١/ ٧٦).

(٢) مجموع الفتاوى (٣/ ١٥١).

(٣) السنة لعبد الله بن الإمام أحمد (١/ ٣٧٧).

(٤) أصول السنة للحميدي (ص٤٣).

بذنب يجب له به النار تائبًا غير مصر عليه ؛ فإن الله ﷻ يتوب عليه ويقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات. ومن لقيه وقد أقيم عليه حد ذلك الذنب في الدنيا فهو كفارته كما جاء الخبر عن رسول الله ﷺ. ومن لقيه مصرًا غير تائب من الذنوب التي قد استوجب بها العقوبة، فأمره إلى الله ﷻ إن شاء عذبه وإن شاء غفر له. ومن لقيه كافرًا عذبه ولم يغفر له)(١).

وقال ابن أبي زيد القيرواني (ت٣٨٩هـ): (وأنه لا يكفر أحد بذنب من أهل القبلة)(٢).

* أمَّا ماذكره اللقاني من نفوذ الوعيد على فئة معيَّنة لكل نوعٍ من العصاة كالزناة والسُّرَّاق وشربة الخمر فهي مسألةٌ مرتبطة في مبحث الوعيد والوعيد وقد سبقت الإشارة إليها.

فقد ذهب بعض أهل العلم إلى أنَّ الله ﷻ يجوز عليه أن يخلف وعيده، أمَّا وعده سبحانه فقد أخبر أنه لا يخلف وعده سبحانه؛ لأنَّ إخلاف الوعيد مدح وإخلاف الوعد ذمٌّ، وقد ذكره عن طائفة من العلماء ابن قيم الجوزية(٣)، وهو ما رجَّحه الشيخ محمد الأمين الشنقيطي(٤).

وذهب بعض العلماء إلى أنَّ الله سبحانه لا يجوز عليه أن يخلف وعيده

---

(١) المصدر السابق (١/ ١٦٢).

(٢) مقدمة ابن أبي زيد القيرواني (ص ٦٠).

(٣) مدارج السالكين (١/ ٤٧٦).

(٤) أضواء البيان (٧/ ٤٨٥)، قال: رحمه الله: (وبهذا تعلم أنَّ الوعيد الذي لا يمتنع إخلافه هو وعيد عصاة المسلمين بتعذيبهم على كبائر الذنوب ؛ لأن الله تعالى أوضح ذلك في قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨، ٦١] وهذا في الحقيقة تجاوز من الله عن ذنوب عباده المؤمنين العاصين، ولا إشكال في ذلك). وانظر دفع إيهام الاضطراب عن آي الكتاب العدد الثامن من مجلة الجامعة الإسلامية مقال ١٢.

كما لا يجوز عليه أن يخلف وعده كما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية[١]، وابن الوزير اليماني[٢]، ومحمود الألوسي[٣]وغيرهم.

أمَّا الجزم بلحوق الوعيد لعين مرتكب الكبيرة فلا يجوز لأن لحوق الوعيد بالمعين مشروط بشروطٍ وانتفاءِ موانع، ونحن لا نعلم ثبوت الشروط وانتفاء الموانع في حقه[٤].

أمَّا ترجيحه بأنَّه لا بُدَّ من نفوذ الوعيد في كل فئةٍ من أصحاب الكبائر ولو واحد لأنَّه أقلُّ الطائفة - كما نصَّ عليه في الشرح وهو ظاهر النظم -، فقد قال به بعض أهل العلم المتأخرين حيث جعلوا نفوذ الوعيد لازم في طائفة من العصاة، أو في كل طائفة صنفٌ منهم كالزناة وشَرَبَةِ الخمر[٥].

ونبَّه البيجوري أنَّ هذا الذي رجَّحه اللقاني مبنيٌّ على مذهب الماتريدية من أنَّه لا يجوز تخلف الوعيد، أمَّا على منهج الأشاعرة فيجوز تخلفه[٦].

* * *

(١) الفتاوى (٨/ ٢٧٠) (١٤/ ٤٩٨).

(٢) العواصم والقواصم (٩/ ٤٦).

(٣) روح المعاني (٢١/ ١٠٨).

(٤) الفتاوى (١/ ٤١٢).

(٥) نقله السفاريني عن بعض المحققين، انظر لوامع الأنوار البهيَّة (١/ ٣٨٩).

(٦) تحفة المريد (ص٢٨١)، وانظر شرح الصاوي (٢٣٥-٢٣٧).

المبحث الثاني والعشرون: حياة الشهيد

قال اللقاني:

١١٨- وصِفْ شهيد الحرب بالحياةِ   ورزْقُهُ من مشتهى الجنَّاتِ

العرض:

أشار اللقاني إلى أنَّه مما يجب اعتقاده الإيمان بأنَّ الشهيد حيٌّ عند اللَّه تعالى يرزق كما قال ﷻ: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩].

ثم نقل بعض النقولات لبعض من جعل حياة الشهيد للروح والجسد، ومن جعل حياة الشهيد للروح، ونقل عن الجزولي أنَّ حياة الشهيد غير مكيفة، ومال إلى ذلك دون تصريح[١].

ثم قرَّر كما في النظم أنَّ (شهيد الحرب) يخرج به المبطون والغريق وصاحب الهدم، فإنَّ هؤلاء وإن جاء الوصف لهم بأنَّهم شهداء إلَّا أنَّهم غير مساوين لشهيد الحرب في الحياة، ونسبه إلى النووي.

ونقل ترجيح القرطبي والنووي في أنَّ شهيد قتال البغاة وقطاع الطرق والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أنَّهم داخلون في ذلك.

النقد:

جاء إثبات الحياة للشهيد في الآخرة في القرآن في الآية التي ساقها

---

(١) هداية المريد (ل٢٠١).

اللقاني، وجاء فضله في كتاب الله تعالى بقوله ﷻ: ﴿وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ ۝ سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ ۝ وَيُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ عَرَّفَهَا لَهُمْ﴾ [محمد: ٤ - ٦]، وجاءت السنة بأحاديث في فضل الشهيد منها ما قاله ﷺ: «ما من عبد يموت له عند الله خير يسره أن يرجع إلى الدنيا وأن له الدنيا وما فيها إلا الشهيد لما يرى من فضل الشهادة فإنه يسره أن يرجع إلى الدنيا فيقتل مرة أخرى»[1]. ومنها قوله ﷺ: «يعطى الشهيد ست خصال عند أول قطرة من دمه يكفر عنه كل خطيئة ويرى مقعده من الجنة ويزوج من الحور العين ويؤمن من الفزع الاكبر ومن عذاب القبر ويحلى حلة الايمان»[2].

وجاء عن مسروق قال: سألنا عبد الله عن هذه الآية ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ قال: أما إنا قد سألنا عن ذلك فقال: «أرواحهم فى جوف طيرٍ خضرٍ لها قناديل معلقة بالعرش تسرح من الجنة حيث شاءت ثم تأوى إلى تلك القناديل فاطلع إليهم ربهم اطلاعة فقال هل تشتهون شيئًا قالوا أي شيء نشتهي ونحن نسرح من الجنة حيث شئنا، ففعل ذلك بهم ثلاث مرات فلما رأوا أنهم لن يتركوا من أن يسألوا قالوا: يا رب نريد أن ترد أرواحنا فى أجسادنا حتى نقتل فى سبيلك مرة أخرى. فلما رأى أن ليس لهم حاجة تركوا»[3].

وإذا علمنا أنَّ الروح لا تموت كما سبق نقله وأنَّه مذهب أهل السنة والجماعة، فلا شك أنَّ الحياة برزخية ليست كالحياة الدنيوية، لذا بيَّن الله في ختام الآية الثانية وهي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَن يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: ١٥٤] أي أنَّنا لا نشعر بذلك[4].

---

(١) أخرجه البخاري رقم ٢٧٩٥.
(٢) سبق تخريجه.
(٣) أخرجه مسلم رقم ١٨٨٧.
(٤) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٢/ ١٧٣).

المبحث الثالث والعشرون: التوكل في الرزق

قال اللقاني:

١١٩-والرزق عند القوم ما به انتُفعْ وقيل: لا، بل ما مُلِكْ وما اتُّبِعْ
١٢٠- فيرزق اللّه الحلال فاعلما ويرزق المكروه والمحرَّما
١٢١- في الاكتساب والتوكُّل اختُلفْ والراجح التفصيلُ حسبما عُرِفْ

العرض:

أراد اللقاني في إيراد هذه الأبيات مسألتين:

الأولى: أنَّ الرزق هو الذي ينتفعُ به الإنسان أو الحيوان، وليس ما يملكهُ، سواءً أكان مأكولًا أو منقولًا أو غيره، فمن ملك شيئًا ينتفع به وتمكَّن من الانتفاع به ولم ينتفع به فليس ذلك رزقًا له، وإنَّما هو رزقٌ لمن ينتفع به، وعليه فيصحُّ أن يكون ما تملكهُ رزقًا لغيرك، وما يملكهُ غيرك يكون رزقًا لك، كما أنَّه لا أحد يأكل رزق غيره ولا غيره يأكل رزقه.

واستدلَّ على هذا بقوله ﷺ: «إنَّ روح القدس نفث في روعي وأخبرني أنها لا تموت نفس حتى تستوفي أقصى رزقها وإن أبطأ عنها، فيا أيها الناس اتقوا اللّه وأجملوا في الطلب، ولا يحملن أحدكم استبطاء رزقه أن يخرج إلى ما حرم اللّه عليه فإنه لا يدرك ما عند اللّه إلا بطاعته»[1].

وقوله: (وقيل لا، بل ما مُلك وما اتبع) هو قول المعتزلة الذين يقولون أنَّ

---

(١) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير رقم ٧٦٩٤، ومصنف عبد الرزاق رقم ٢٠١٠٠، وصححه الألباني في الصحيحة رقم ٢٨٦٦، وصحيح الجامع رقم ٢٠٨٥.

ما ملك يكون رزقًا، ثم نصَّ في النظم أنه هذا القول غير مُتَّبع وبيَّن في الشرح فساده طردًا وعكسًا؛ طردًا أي التلازم في الثبوت وعليه يكون اللّٰه مرزوقًا لأنه مالك وهذا باطل، فالكل ملك للّٰه ولا يُسمَّى ملكه رزقٌ، وعكسًا وهو التلازم في النفي، فإنَّ العبيد والإماء لا يملكون أصلًا وعليه لا يكون لهم رزقًا، وهو باطل.

ثم بيَّن في البيت الثاني أنَّ اللّٰه تعالى يرزق الإنسان الرزق الحلال والحرام والمكروه، ردًّا على المعتزلة القائلين بأنَّ اللّٰه لا يرزق الحرام بناء على التحسين والتقبيح العقليين.

وذكر أنَّ حق هذه المسألة أن تُذكر في الأفعال، وإنما ذكرها هنا بعد الشهيد لمناسبة الرزق فيهما.

الثانية: هل الأفضل الاكتساب في الرزق كالبيع والشراء، وكذا تعاطي الدواء وفعل الأسباب، أم التوكل وترك الاكتساب وفعل الأسباب؟.

وذكر أنَّ هذه المسألة هي من مسائل التصوف عند القوم الأشاعرة.

وذكر الخلاف في ذلك على قولين، الأول: أنَّ من خالط قلبه خوف غير اللّٰه أو فعل الأسباب لا يستحق اسم التوكل، ونسبه إلى أبي جعفر الطبري وهو قول المتصوفة وأصحاب علم القلوب كما يقول. الثاني: أن التوكل هو الثقة باللّٰه تعالى والاعتماد عليه واتباع سنة نبيه ﷺ بفعل الأسباب كتعاطي الدواء وأخذ الحذر من العدو، ونسبه إلى الجمهور.

لكن اللقاني رجَّح التفصيل بحيث أن هذا يختلف في اختلاف أحوال الناس، فمن كان يستطيع الصبر على الفقر والجوع دون تسخط وجزع،

فالتوكل في حق هذا أفضل. ومن لم يكن كذلك فالاكتساب في حقه أفضل[(١)].

النقد:

ما ذكره في المسألة الأولى من أنَّ الرزق هو ما انتفع به الإنسان لا ما ملكه. تفسيرٌ باطلٌ من وجهين:

١- أنَّ هذا التفسير والتخصيص لا دليل عليه، لا من اللغة ولا من الشرع.

٢- أنَّ الذي حمل اللقاني -والأشاعرة- على ذلك هو أنَّ الرزق لا تعلُّق له بالمُلك وإلا لزم منه أن يكون الله مرزوقًا؛ لأنَّ الله يملِك الرزق.

وهذا باطل لأنَّ (الرزق يُراد به شيئان: أحدهما: ما ينتفع به العبد.

و الثاني: ما يملكه العبد. فهذا الثاني هو المذكور في قوله ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ٣] وقوله ﴿وَأَنفِقُواْ مِن مَّا رَزَقْنَٰكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ﴾ [المنافقون: ١٠] وهذا هو الحلال الذي ملَّكه الله إياه.

وأما الأول: فهو المذكور في قوله ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦] وقوله: ﷺ: «إن نفسًا لن تموت حتى تستكمل رزقها» ونحو ذلك.

والعبد قد يأكل الحلال والحرام فهو رزق بهذا الاعتبار؛ لا بالاعتبار الثاني.

وما اكتسبه ولم ينتفع به هو رزق بالاعتبار الثاني دون الأول. فإن هذا في الحقيقة مال وارثه لا ماله والله أعلم)[(٢)].

---

(١) هداية المريد (ل ٢٠٤ب-٢٠٥).

(٢) مجموع الفتاوى (٨/ ٥٤١).

وأمّا المسألة الثانية: فإن هذه المسألة مبنية على التوكل هل ينافي فعل الأسباب أم لا؟

والصحيح الموافق للأدلة أنَّ السبب المأمور به أو المباح لا ينافي التوكل على الله تعالى، وهو بإجماع أهل السنة.

فالنصوص الشرعية قد جاءت بالأمر بالتوكل على الله وبالأخذ بالأسباب، يقول تعالى: ﴿فَٱعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ﴾ [هود: ١٢٣] وقال ﷻ: ﴿قل هو ربي لا إله إلا هو عليه توكلت وإليه متاب﴾ [الرعد: ٣٠]، وقال تعالى: ﴿قُلْ أَفَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَـٰشِفَـٰتُ ضُرِّهِۦٓ أَوْ أَرَادَنِى بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَـٰتُ رَحْمَتِهِۦ ۚ قُلْ حَسْبِىَ ٱللَّهُ ۖ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ﴾ [الزمر: ٣٨] وقال ﷻ: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ۝ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ۚ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ﴾ [الطلاق: ٢ - ٣]، فجعل التوكل بعد التقوى التي هي قيامٌ بالسبب، ومثله قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [المائدة: ١١].

وفي قوله ﷺ: «احرص على ما ينفعك واستعن بالله ولا تعجز»[١] أمرٌ بفعل السبب، ويقول ابن عباس رضي الله عنهما: كان أهل اليمن يحجون ولا يتزودون ويقولون نحن المتوكلون فإذا قدموا مكة سألوا الناس فأنزل الله تعالى: ﴿وَتَزَوَّدُوا۟ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ﴾ [البقرة: ١٩٧][٢].

وعنه رضي الله عنه أنَّ النبي ﷺ كان يقول في تهجده من الليل «اللهم لك أسلمت وبك آمنت وعليك توكلت وإليك أنبت وبك خاصمت وإليك حاكمت»[٣].

---

(١) أخرجه مسلم رقم ٢٦٦٤ (٤/ ٢٠٥٢).

(٢) أخرجه البخاري رقم ١٥٢٣، وأبو داود رقم ١٧٣٢.

(٣) متفق عليه، البخاري رقم ١١٢٠، ومسلم رقم ٧٦٩ (١/ ٥٣٢).

وعن أنس بن مالك ﷺ قال: قال رجل: يا رسول اللَّه أعقلها وأتوكل أو أطلقها وأتوكل؟ فقال ﷺ: «أعقلها وتوكل»[1].

وعن الزهري عن أبي خزامة عن أبيه قال: سألت رسول اللَّه ﷺ فقلت: يا رسول اللَّه أرأيت رقى نسترقيها ودواء نتداوى به وتقاة نتقيها هل ترد من قدر اللَّه شيئًا؟ قال: هي من قدر الله[2].

وعن عمر بن الخطاب ﷺ أن رسول اللَّه ﷺ قال: «لو أنكم توكلتم على اللَّه حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصًا وتروح بطانا»[3].

فمن هوَّن من أمر الأسباب وجعلها نقصًا في التوحيد وقدحًا في التوكل فقد غلط وخالف النصوص، ومن تعلَّق بها وترك التوكل عليه فقد غلط وخالف النصوص أيضًا. لذا كان تمام الرجاء أن يكون ببذل الجهد وحسن التوكل، و(التوكل نصف الدين والنصف الثاني الإنابة فإن الدين استعانة وعبادة فالتوكل هو الاستعانة والإنابة هي العبادة)، بل إنَّ التوكل لا يصحُّ إلا بفعل الأسباب والقيام بها.

وما أجمل ابن القيم حينما جعل حقيقة التوكل على درجات:

الأولى: معرفة اللَّه تعالى بصفاته من قدرته وكفايته وقيوميته. وهذا ينافي ما عند القدرية الذين أوقعوا في ملك اللَّه مالا يشاء، ولا من نفاة صفاته ﷻ، فلا يصحُّ التوكل إلا من أهل الإثبات.

---

(١) أخرجه الترمذي رقم ٢٥١٧، وحسنه الألباني في صحيح الترمذي رقم ٢٥١٧.

(٢) أخرجه الترمذي رقم ٢٠٦٥ وقال حديث حسن صحيح، وابن ماجه رقم ٣٤٣٧.

(٣) أخرجه أحمد (١/ ٣٣٢) قال محققه: إسناده قوي رجاله ثقات رجال الشيخين غير عبداللَّه بن هبيرة فمن رجال مسلم، المستدرك (٤/ ٣٥٤)، وصححه الألباني انظر صحيح الجامع رقم٥٢٥٤.

الثاني: إثبات الأسباب في المسببات. فمن نفى الأسباب فلا يستقيم له توكُّل؛ لأنَّ التوكُّل من أسباب حصول المتوكَّل فيه، كالدعاء الذي جعله الله سببًا في المدعو.

الثالث: رسوخ القلب في مقام توحيد التوكل فإنه لا يستقيم توكل العبد حتى يصح له توحيده بل حقيقة التوكل توحيد القلب.

الرابع: اعتماد القلب على الله واستناده إليه وسكونه إليه، بحيث لا يبقى فيه اضطراب من تشويش الأسباب ولا سكون إليها.

الخامس: حسن الظن بالله ﷻ، فعلى قدر حسن ظنك بربك ورجائك له يكون توكلك عليه.

السادس: استسلام القلب له وانجذاب دواعيه كلها إليه وقطع منازعاته.

السابع: التفويض، وهو روح التوكل، وحقيقته وهو إلقاء أموره كلها إلى الله وإنزالها به طلبًا واختيارًا لا كرهًا واضطرارًا، بل كتفويض الابن العاجز الضعيف المغلوب على أمره كل أموره إلى أبيه العالم بشفقته عليه ورحمته[1].

وقد يُشكل في الأخذ بالأسباب بعض النصوص التي يفهم منها ترك الأسباب كما في حديث السبعين ألفًا الذين يدخلون الجنة بلا حساب ولا عذاب، وجاء في وصفهم «الذين لا يسترقون ولا يتطيرون ولا يكتوون وعلى ربهم يتوكلون»، وكذلك قوله: ﷺ: «من اكتوى أو استرقى فقد برئ من التوكل»[2].

---

(١) زاد المعاد (٢/ ٣٢٥)، مدارج السالكين (٢/ ١١٣، ١٢٢)، وانظر مجموع الفتاوى (١٨/ ١٨٤)، فتح الباري (١١/ ٤١٠).

(٢) أخرجه أحمد في المسند (٤/ ٢٤٩)، والترمذي في سننه رقم ٢٠٥٥ وقال هذا حديث صحيح، وابن ماجه في سننه رقم ٣٤٨٩، وصححه الألباني في صحيح الجامع رقم ٦٠٨١.

إنَّ هذه النصوص وردت في مسائل أسبابٍ خاصة، ولا يُفهم منها أنَّ ترك الأسباب جملةً يكون من تمام التوكُّل كما أشار اللقاني في تفصيله بأن من يقدر على ضيق العيش ولا يتسخَّط فتركه للأسباب أولى. فهذا باطل لا شك فيه، والنصوص السابقة جاءت في أسبابٍ خاصَّة وهي الأسباب المباحة والتي يلحق بتركها شيء عليه كالتداوي مثل الاسترقاء والاكتواء.

وهذه أيضًا ليس محل اتفاق بين أهل العلم، فقد وقع فيها الخلاف بين العلماء على قولين:

الأول: أنَّ الاسترقاء لا يقدح في تمام التوكل، وممن قال بذلك ابن قتيبة[١] وابن عبد البر[٢].

الثاني: أنَّ الاسترقاء يقدح في تمام التوكل، وممن قال بذلك الإمام أحمد والخطابي والقاضي عياض وابن تيمية[٣].

والذين قالوا بأنَّه يقدح في تمام التوكل قالوا إنه لا يكون تركًا للأسباب، وإنما هو تركٌ لنوعٍ خاصٍّ من التداوي وهو الاسترقاء والاكتواء كما جاء في الحديث، أمَّا التداوي عمومًا فلا ينافي تمام التوكل بدليل أن المسلم يُستحبُّ له أن يرقيَ نفسه وهو تداوٍ مستحب لا ينافي تمام التوكل، لكن الاسترقاء -الذي هو طلب الرقية- والاكتواء جاء الترغيب فيه لأنه من الأمور المباحة التي يكون تركها من تمام التوكل. أمَّا ما أجراه اللَّه تعالى من الأسباب الواجبة كطلب الرزق والعمل وسائر الطاعات فهذه يجب الأخذ بها ولا يكون

(١) عبداللَّه بن مسلم بن قتيبة الدينوري. من أئمة الحفظ والأدب، له مصنفات منها تأويل مشكل القرآن وتأويل مختلف الحديث. توفي سنة ٢٧٦هـ سير أعلام النبلاء (١٣/ ٢٩٦).

(٢) تأويل مختلف الحديث (ص٣٣٥)، والتمهيد (٥/ ٢٧٨)، وانظر فتح الباري (١٠/ ٢١١).

(٣) جامع العلوم والحكم (ص٤١١)، ومجموع الفتاوى (١/ ١٨٢، ٣٢٨).

فاعلها منافٍ لكمال التوكل[١].

وقد أورد ابن القيم مقالة بعض الصالحين في تفسير التوكل فقال: (وقيل: هو ترك كل سبب يوصلك إلى مسبب حتى يكون الحق هو المتولي لذلك). فقال معقبًا: (وهذا صحيح من وجه باطل من وجه فترك الأسباب المأمور بها: قادح في التوكل وقد تولى الحق إيصال العبد بها وأما ترك الأسباب المباحة: فإن تركها لما هو أرجح منها مصلحة فممدوح وإلا فهو مذموم)[٢].

* * *

(١) مجموع الفتاوى (٢١/ ٥٦٣-٥٦٤)، تيسير العزيز الحميد (ص١٠٩ -١١١)، وانظر أحكام الرقى والتمائم للسحيمي (٤٢-٥٣).

(٢) مدارج السالكين (٢/ ١١٦).

المبحث الرابع والعشرون: الجوهر الفرد

قال اللقاني:

١٢٢- وعندنا الشيءُ هو الموجودُ وثابتٌ في الخارج الموجودُ

١٢٣- وجودُ شيءٍ عينهُ والجوهرُ الفرْدُ حادثٌ عندنا لا يُنكرُ

العرض:

يُقرِّر اللقاني في هذين البيتين أنَّ الشيء هوالموجود، أمَّا المعدوم فليس بشيء سواءً كان ممكنًا أم ممتنعًا، خلافًا للمعتزلة الذين يعدون المعدوم شيئًا، وأنه مستتر قبل وجوده كاستتار الثوب في الصندوق. وأنَّ الموجودات لها حقائق ثابتة في الخارج بحيث تصح رؤيتها، وعين الشيء هو وجوده كما هو قول الأشعري وأبي الحسين البصري من المعتزلة.

ثم بين أنَّ هذه الموجودات إمَّا ألا تُسبق بعدم فيكون هو القديم وهو الله تعالى وصفاته، وإن كان مسبوقًا بالعدم فهو حادث، والحادث إمَّا متحيِّزٌ بالذات وهو الجوهر، أو متحيِّزٌ بالتَّبعيَّة وهو العرض، والعالَم بجميع أجزائه حادث. وسمَّى هذه القواعد قواعد إسلامية. وذكر أنَّ وصف الجوهر الفرد هو عبارة المتقدمين، والمتأخرون يُعبرون عنه بالجزء الذي لا يتجزأ أي لا يقبل القسمة لا الوهمية ولا الفعلية، ويخرج به المركب كالجسم والجزء المقابل للقسمة.

أمَّا الفلاسفة فإنهم ينكرون وجود الجوهرالفرد ويرون أن الجسم يتركَّب

عندهم من أمرين: الهيولى والصورة(١). واختصر اللقاني النقل في إبطال مذهب الفلاسفة عن السعد التفتازاني.

النقد:

الجوهر الفرد: هو من مصطلحات أهل الكلام، ويعنون به: الجزء الذي لا يتجزأ؛ لأن الجواهر عندهم هي التي لا تنقسم وما ينقسم هو الجسم، إن الأجسام عندهم تتناهى إلى جزء لا يتجزأ يُسمونه بالجوهر الفرد(٢).

والصواب في هذه المسألة هو أنَّ الشيء يُطلق لما في الأعيان وما يُتصوَّرُ في الأذهان. فما يوجد في الخارج يقال له شيء، وما يُقدَّرُ في الأذهان ويتصور هو شيء، والله ﷻ قادرٌ على كل شيء، بدليل أنَّ الله ﷻ سمَّى ما لم يوجد في الخارج شيئًا كما قال ﷻ: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠]، وقال: ﷻ عمَّا يُتصوَّرُ في الأذهان ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلْمَآءَ ٱلَّذِى تَشْرَبُونَ ۝٦٨ ءَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ ٱلْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنزِلُونَ ۝٦٩ لَوْ نَشَآءُ جَعَلْنَٰهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ﴾ [الواقعة: ٦٨ - ٧٠] وهذا شيء لم يفعله الله لكنه قادرٌ عليه.

وهذا المذهب هو الصحيح بين قولي اللقاني -الأشاعرة- والمعتزلة.

كما أنَّ تقريره لوجود الشيء بأنه هو عينه صحيحٌ أيضًا، كما أنَّ وجودُ الشيء ليس قدرًا زائدًا على ماهيته، وما في الخارج للشيء هو عينه ونفسه

---

(١) الهيولى: هي لفظة يونانية بمعنى المحل أو الأصل. كما نقول مادة الكرسي الخشب.

وتكون الجسم من الهيولى والصورة هي من مصطلحات أرسطو الفلسفية. وقد أطال في شرحهما الفلاسفة المتسبون للإسلام كالفارابي وابن سينا. ومفاد ذلك: أنَّ الهيولى هي الحامل لصورة الجسم، وهي قوة نافذة لتصوُّر الجسم. انظر المعجم الفلسفي (٢/ ٥٣٦)، التعريفات (ص ٣١٤).

(٢) معيار العلم (ص ٢٠٠-٢٠١)، الشامل (ص١٤٢-١٤٣)، مجموع الفتاوى (٩/ ٢٩٩).

وماهيته وحقيقته وليس وجوده وثبوته في الخارج زائدًا على ذلك، وهذا ما عليه أهل السنة والجماعة.

وممَّا ينبغي التنبه إليه أنَّنا إذا قلنا إنَّ وجود الشيء عين ماهيته لا يعني أنَّ هذه الماهية هي عين الشيء المشترك معه بالتواطئ، كما في السواد؛ فعين هذا السواد ليس هو عين السواد الآخر[1].

أمَّا تقريره للجوهر الفرد وأنَّه أمرٌ غير منكر، فلا بُدَّ أن نعرف أولًا لماذ قال المتكلمون بالجوهر الفرد؟ والذي ورد مجملًا في معرض نقل اللقاني رد السعد على الفلاسفة في إنكارهم الجوهر الفرد، ولماذا شنَّع المتكلمون على الفلاسفة في إنكارهم للجوهر الفرد؟.

نشأة القول بالجوهر الفرد:

أنَّ إثبات الصانع لا يتمُّ إلا بإثبات حدوث هذا العالم وما فيه من أجسام وأجرام، ولا يتمُّ إثبات هذا الحدوث إلا بالقول بأنَّ أجسام هذا العالم وأجزاؤه متناهية إلى الجوهر الفرد وهو الجزء الذي لا يتجزأ، فيقفُ أهل الكلام أمام قدرة الله تعالى في تناهي الأجزاء إلى الجوهر الفرد على إحداث هذا الجزء الذي لا يتجزأ والذي منه تكون هذا العالم، وعليه يكون القول بالجوهر الفرد قولٌ بحدوث العالم، وعند قدرته تنتهي أجزاء هذا العالم، وهنا يكون الإيمان بأن الله تعالى قديمٌ مُحدِثٌ هذا العالَم وخالق له، والعالم حادث.

أمَّا الفلاسفة فبإيمانهم بأنَّ الأجسام عبارة عن مركب من الهيولى

---

(١) مجموع الفتاوى (٢/ ١٥٦) (٨/ ٩ - ١٠).

والصورة، وأنَّ الأجزاء لا تتناهى فهذا يجعلها محصورةً إلى غير اللّٰه تعالى، وعليه يكون العالم بأجزائه غيرا لمتناهية قديم، وبقولهم لاتكون هذه الأجزاء منتهية إلى اللّٰه تعالى.

يقول البغدادي: (وأجمعوا على أن كل جوهر جزء لا يتجزأ، وأكفروا النظّام والفلاسفة الذين قالوا بانقسام كل جزء إلى أجزاء بلا نهاية؛ لأن هذا يقتضي ألا تكون أجزاؤها محصورة عند اللّٰه تعالى، وفي هذا رد قوله ﴿وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ [الجن: ٢٨])[١]، وبيَّن الجويني أنَّ مذهب الفلاسفة فيه هدمٌ للدين[٢]، ويقول السعد التفتازاني عن ثمرة هذه النظرية - وهو الذي ينقل اللقاني كثيرًا عنه خاصة في مثل هذه المسائل -: (نعم في إثبات الجوهر الفرد نجاةٌ عن كثيرٍ من ظلمات الفلاسفة مثل إثبات الهيولى والصورة المؤدّي إلى قدم العالم ونفي حشر الأجسام وكثير من أصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتئام عليها)[٣].

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية عن أصل هذه النظرية عند المتكلمين: (وأصل هؤلاء المتكلمين من الجهمية المعتزلة ومن وافقهم الذي بنوا عليه هذا هو مسألة الجوهر الفرد فإنهم ظنوا أن القول بإثبات الصانع وبأنه خلق السموات والأرض وبأنه يقيم القيامة ويبعث الناس من القبور لا يتم إلا بإثبات الجوهر الفرد فجعلوه أصلا للإيمان باللّٰه واليوم الآخر)[٤].

---

(١) الفرق بين الفِرق (ص ٣٢٨).
(٢) الشامل في أصول الدين (ص ٤٩).
(٣) شرح العقائد النسفية (ص ٩٨).
(٤) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢٨٠) طبعة ابن قاسم.

نقد نظرية الجوهر الفرد من وجوه:

* أولًا: بدعة هذه النظرية، وإحداثها في الدين من قبل أبي الهذيل العلاف المعتزلي. وأول وأظهر ما يدلُّ على بطلانها أنَّها لم ترد عن النبي ﷺ ولم يقل بها أحدٌ من صحابته أو التابعين رضوان اللَّه تعالى عليهم.

فكيف يُمكن أن يُقام دين المرء على شيء مُحدثٍ لم يرد عن النبي ﷺ صحة إيمان العبد؟ وهو في مقابل هذا ينازع ما صحَّح النبي ﷺ به إيمان العبد بقيامه بأركان الإسلام.

* ثانيًا: أنَّ القائلين بهذه النظرية قد توقفوا وشكُّوا فيها كأبي الحسين البصري والجويني والرازي. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية (ثم هؤلاء الذين ادعوا توقف الإيمان باللَّه تعالى واليوم الآخر على ثبوته قد شكوا فيه وقد نفوه في آخر عمرهم كإمام المتأخرين من المعتزلة أبي الحسين البصري وإمام المتأخرين من الأشعرية أبي المعالي الجويني وإمام المتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين أبي عبداللَّه الرازي، فإنه في كتابه بعد أن بين توقف المعاد على ثبوته وذكر ذلك غير مرة في أثناء مناظرته للفلاسفة قال في المسألة لما أورد حجج نفاة الجوهر الفرد فقال وأما المعارضات التي ذكروها واعلم أنا نميل إلى التوقف في هذه المسألة بسبب تعارض الأدلة فإن إمام الحرمين صرح في كتاب التلخيص في أصول الفقه أن هذه المسألة من محارات العقول وأبو الحسين البصري هو أحذق المعتزلة توقف فيها فنحن أيضًا نختار التوقف فأي ضلال في الدين وخذلان له أعظم من مثل هذا)[1].

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢٨٣) طبعة ابن قاسم.

* ثالثًا: اعتماد اللقاني على دعوى الإجماع عليها أو أنَّ أئمة المسلمين اتفقوا على القول بها باطلٌ. فهذا إبراهيم بن سيار النظام أكبر خصوم القائلين بالجوهر الفرد يرى أنه لا جزء إلا وله جزء يتجزأ منه، وأيَّده ابن حزم على ذلك، ومن الفلاسفة المتأخرين الذين طرحوا هذه النظرية ابن رشد الحفيد.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (نفى الجوهر الفرد من أئمة المتكلمين من ليسوا دون من أثبته بل الأئمة فيهم أكثر من الأئمة في أولئك، فنفاه حسين النجار وأصحابه كأبي عيسى برغوث ونحوه وضرار بن عمرو وأصحابه كحفص الفرد ونحوه ونفاه أيضا هشام بن الحكم وأتباعه وهو المقابل لأبي الهذيل فإنهما متقابلان في النفي والإثبات ونفته الكلابية أبو محمد عبدالله بن سعيد بن كلاب وذووه ونفاه أيضًا طائفة من الكرامية كمحمد بن صابر ونفاه ابن الراوندي)[1].

فدعوى الإجماع دعوى باطلة لا مستند لها[2].

* رابعًا: أنَّ أصول الجوهر الفرد مستورد من أصول يونانية كما نصَّ عليه بعض الباحثين، وبعضهم نصَّ على أنَّ أصوله أصولٌ هندية[3].

* خامسًا: أنَّ الاكتشافات العلمية الحديثة تُبيِّن أن الأجزاء الصغيرة

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢٨٤) طبعة ابن قاسم.

(٢) انظر الفصل (٥/ ٩٢-١٠٦)، أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة (٤٠٦-٤١١)، الألفاظ والمصطلحات المتعلقة بتوحيد الربوبية (ص٢٥٧-٢٥٩).

(٣) منهم الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه مذاهب الإسلاميين (ص١٨٤)، وأشار إلى ذلك الدكتور علي سامي النشار في نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (ص٤٧٣-٤٧٤).
وقد أشار النورستاني إلى أنَّ هذا القول قال به بعض المتقدمين كابن حزم وابن رشد انظر رسالته ص٩٤٤-٩٤٦. ورجَّح المستشرق الألماني أوتو بريتل أنَّ الجوهر الفرد من بقايا مذاهب الغنوصية، وذلك في بحثه الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام.

عبارة عن أجزاء أخرى، فالذرة التي وصل العلم إلى أنها جزء لا يتجزأ جاء بعدها العلم ليكتشف أنَّ الذرة أجزاء أخرى يُمكن أن تُفتت كذلك.

وقد ربط أحد الباحثين المعاصرين نقد نظرية الجوهر الفرد بالعلم الحديث، مبينًا أنَّ العلم الحديث يُفنِّد نظرية الجوهر الفرد تفنيدًا يجب أن يؤمن معه الأشاعرة والماتريدية المعاصرون بأنَّ العلم الحديث قد شيَّع هذه النظرية إلى مثواها الأخير -كما يقول-، وأنَّ الجدل حول تنظير إثباتها لم يعد مقبولًا بأي وجهٍ من الوجوه في ضوء العلم الحديث[1].

* * *

(١) وهو الدكتور محمد محمدي بن محمد جميل النورستاني -وفقه الله- وذلك في أطروحته للدكتوراة في قسم العقيدة بالجامعة الإسلامية بعنوان (مواقف التفتازاني الاعتقادية في كتابه «شرح العقائد النسفية؛ دراسة وتعليقًا على ضوء عقيدة السلف الصالح) وذلك من خلال اكتشاف العلم الحديث لأجزاء الذرة - والتي كان متصوَّرًا أنها الجزء الذي لا يتجزأ-: الإلكترونات والنواة التي تحتوي على البروتونات والنيوترونات، ثم اكتشاف العلم الحديث لأجزاء هذه الأجزاء فيما بعد والمسمى الكوارك.
انظر رسالته السابقة (ص ٩٣١-٩٣٤ ، ٩٥١-٩٥٢).

المبحث الخامس والعشرون: أقسام الذنوب والتوبة منها

قال اللقاني:

١٢٤- ثم الذنوب عندنا قسمانِ صغيرةٌ كبيرةٌ فالثاني

١٢٥- منه المتابُ واجبٌ في الحالِ ولا انتقاضَ إن يعدْ للحالِ

١٢٦- لكن يُجدِّدْ توبةً لما اقترفْ وفي القبول رأيهم قد اختلَفْ

العرض:

ذكر اللقاني هذه الأبيات خلافًا لما عليه الخوارج من أنَّ كل الذنوب كبائر وذلك نظرًا لعظمة مَن عُصيَ، وخلافًا لمن قال إن الذنوب كلها كبائر وإن لم يكفروا مرتكبها كالخوارج، وخلافًا لما عليه المرجئة من أنَّ الذنوب كلها صغائر.

ثم ذكر كلام بعض أهل العلم في المراد بالكبيرة والصغيرة، وهل الكبائر محصورة أم لا ؟.

وقرَّر أنَّ من الكبائر ما هو كفرٌ، وأنَّ الصغيرة تكون كبيرة مع الإصرار.

ثم قرَّر أنَّ التوبة من الكبائر واجبة عينًا وفورًا؛ لأن تأخيرها ذنب آخر لكن كله ذنب واحد، خلافًا للمعتزلة القائلين بأنَّ الذنب يتعدد بتعدد الزمان من غير توبة.

ونقل تعريفات العلماء للتوبة واختلافهم في شروطها.

وقوله: (وفي القبول رأيهم قد اختلف) أي في قبول توبة المؤمن العاصي اختلف العلماء هل هي قطعية أم لا ؟ فقال بالقطعية أبو الحسن الأشعري، وقال بالظنية أبو المعالي الجويني.

أما الكافر فإن توبته تقبل قطعًا لقوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِن يَنتَهُوا۟ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾ [الأنفال: ٣٨][1].

النقد:

سبق رأي اللقاني في حكم مرتكب الكبيرة في المبحث الحادي والعشرين، وكذا مكفرات الذنوب في المبحث التاسع من هذا الفصل.

أمَّا تقسيم الذنوب إلى كبائر وصغائر فقد دلَّت الأدلة عليها، كما قال: ﷻ ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا﴾ [النساء: ٣١] وقوله تعالى ﴿وَٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا۟ هُمْ يَغْفِرُونَ﴾ [الشورى: ٣٧]، وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ إِلَّا ٱللَّمَمَ﴾ [النجم: ٣٢]، وجاء في تفسير اللمم: بأنَّها الصغائر[2].

والشرع جاء بالأمر بالتوبة من جميع الذنوب كبيرها وصغيرها، كما قال: ﷻ ﴿وَتُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [النور: ٣١]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ تُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ [التحريم: ٨]، وجاء عنه ﷺ أنه قال: «يا أيها الناس توبوا إلى الله فإني أتوب في اليوم إليه مائة مرة»[3]. يقول النووي: (واتفقوا على أن التوبة

---

(١) هداية المريد (ل ٢١٥-٢١٩).

(٢) تفسير السعدي (ص٨٢١).

(٣) أخرجه مسلم رقم ٢٧٠٢.

من جميع المعاصي واجبة وأنها واجبة على الفور لا يجوز تأخيرها سواء كانت المعصية صغيرة أو كبيرة والتوبة من مهمات الاسلام وقواعده المتأكدة)[1].

وقد سبق تقرير التوبة من الكبيرة والصغيرة، حيث إن الصغيرة تكفرها الأعمال الصالحة واجتناب الكبائر كما جاء في قوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا﴾ [النساء: ٣١]، أمّا الكبائر فلا تكفرها إلا التوبة[2].

كما أنَّ السلف عرفوا الصغيرة بأنها: كل ذنب لم يختم بلعنة أو غضب أو نار، ومنهم من قال: الصغيرة ما ليس فيها حد في الدنيا ولا وعيد في الآخرة، وقد نُسب هذا إلى ابن عباس وبعض السلف كابن عيينة وأحمد بن حنبل[3].

أمّا شروط التوبة فهي:

١- الاقلاع عنها.

٢- الندم على فعل تلك المعصية.

٣- العزم على أن لا يعود اليها أبدًا.

٤- إن كانت المعصية لحق آدمي فعليه التحلل من صاحب ذلك الحق[4].

أمّا ما قرَّره من أنَّ تأخير التوبة من الذنب ذنب آخر وإن كانا في معنى واحد، فالصحيح الذي كتبه الله على العباد كما جاء في السنة النبوية أنَّ من

---

(١) شرح النووي (١٧/ ٥٩).

(٢) وهو قول القاضي عياض وابن العربي المالكي، انظر شرح مسلم للنووي (١/ ٤٤٦)، نيل الأوطار (٤/ ٣١٦-٣١٧)، عارضة الأحوذي (١/ ١١-١٣).

(٣) شرح العقيدة الطحاوية (ص٥٢٥).

(٤) شرح النووي (١٧/ ٥٩).

همَّ بسيئة كتبها الله عنده سيئة واحدة كما جاء من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، فمن رحمة الله تعالى بالأمة أنَّه لم يضاعف سيئاتها، ولازم هذا القول لبرهان الدين اللقاني مضاعفة السيئات سواءً أكانت مضاعفة الذنب أم مضاعفة عقوبته.

أمَّا قبول التوبة فإنَّ الله تعالى قد وعد بقبول توبة عباده، فقال: ﷻ: ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَٰلَةٖ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٖ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَتُوبُ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمٗا﴾ [النساء: ١٧]، وقوله تعالى: ﴿أَلَمۡ يَعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ هُوَ يَقۡبَلُ ٱلتَّوۡبَةَ عَنۡ عِبَادِهِۦ وَيَأۡخُذُ ٱلصَّدَقَٰتِ وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [التوبة: ١٠٤]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يَقۡبَلُ ٱلتَّوۡبَةَ عَنۡ عِبَادِهِۦ وَيَعۡفُواْ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ وَيَعۡلَمُ مَا تَفۡعَلُونَ﴾ [الشورى: ٢٥].

وقوله: ﷺ: «إنَّ الله يبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل ويبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار»، وقال: ﷺ: «أنا عند ظن عبدي بي..».

فإذا استوفى المسلم شروط التوبة وحققها فإن الله تعالى لن يخذله والله لا يخلف الميعاد.

* * *

المبحث السادس والعشرون: الكُليَّات الست

قال اللقاني :

١٢٧- وحفظ دينٍ ثم نفسٍ مالْ نسبْ ومثلها عقلٌ وعرضٌ قدْ وجبْ

العرض :

قرَّر اللقاني أنَّ هذه الكليَّات : الدين ، النفس ، المال ، النسب ، العقل ، العرض ، واجبٌ حفظها بالأدلة ، ونقل عن الغزالي وغيره أنَّ حفظها مجمعٌ عليه عند أهل الملل كلها .

وذكر من الأدلة قوله : ﷺ في حجة الوداع : «فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا . . لا ترجعوا بعدي كفارًا يضرب بعضكم رقاب بعض . . »[1] . فنصَّ على الدين ، والمال ، والعرض . والنسب داخلٌ في العرض ، والتكليف يلزم منه حفظ العقل .

وذكر أنَّ الأدلة أيضًا جاءت بحفظ هذه الكليات بتحريم السبيل المحرم إليها ، فمن حفظ اللَّه للعرض حرم القذف والسباب ، ومن حفظ اللَّه للمال حرم السرقة ، ومن حفظ اللَّه للنفس حرم القتل ، ومن حفظ اللَّه للنسب حرَّم اللَّه الزنا ، ومن حفظ اللَّه للعقل حرم المسكرات ، وهذه كلها حفظٌ للدين .

وذكر أن ترتيبها في النظم للوزن وإلا ترتيبها الصحيح : حفظ الدين ثم

---

(١) متفق عليه من حديث جرير ، البخاري رقم ١٢١ ، ومسلم رقم ٦٥ (١/ ٨١).

النفس ثم العقل ثم النسب ثم المال.

ورجَّح أنها ست، وذكر عن بعضٍ من قال إنَّها خمس ما أسقطه مما يدخل في غيره كمن أسقط الأنساب لأنها داخلة في العرض، ونقل ذلك الخلاف عن بعض المالكية كخليل وابن عبد السلام[1].

النقد:

ما قرَّرهُ اللقاني في هذا المبحث من حفظ هذه الكليات والتي يُسميها بعض العلماء الضروريات؛ قد اتفقت عليه جميع الشرائع السماوية، يقول الشاطبي: (فقد اتفقت الأمة بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس وهي الدين والنفس والنسل والمال والعقل).

ثم ذكر رحمه الله العلم الضروري بها من أدلة الشرع فقال: (وعلمها عند الأمة كالضروري ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين ولا شهد لنا أصل معين يمتاز برجوعها إليه بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد ولو استندت إلى شيء معين لوجب عادة تعيينه وأن يرجع أهل الإجماع إليه وليس كذلك لأن كل واحد منها بانفراده ظني ولأنه كما لا يتعين في التواتر المعنوي أو غيره أن يكون المفيد للعلم خبر واحد دون سائر الأخبار كذلك لا يتعين هنا لاستواء جميع الأدلة في إفادة الظن على فرض الانفراد وإن كان الظن يختلف بإختلاف أحوال الناقلين وأحوال دلالات المنقولات وأحوال الناظرين في قوة الإدراك وضعفه وكثرة البحث وقلته إلى غير ذلك)[2].

---

(١) هداية المريد (ل ٢٢٦-٢٢٨).

(٢) الموافقات (١/ ٣١-٣٢).

وتسميتها بالضروريات أو الكليات كله بمعنى واحد، ومن زاد فيها أو أنقص فإنها لا تخرج عن مضمونها، كمن أخرج العرض فهو داخل في النسب[١].

وحفظ هذه الضروريات يكون بأمرٍ وجودي وأمرٍ عدمي. فمثلًا الأمر بالصلاة حفظ للدين بأمرٍ وجودي، والنهي عن البدعة حفظ للدين بأمر عدمي.

* * *

(١) البحر المحيط (٢/ ٣٩٥)، شرح تنقيح الفصول (٢/ ١١٩).

المبحث السابع والعشرون: إنكار ما عُلم من الدين بالضرورة

قال اللقاني :

١٢٨- ومن لمعلومٍ ضرورة جحدْ   من ديننا يقتلُ كفرًا ليس حدْ

العرض :

قرَّر اللقاني في هذا المبحث أنَّ من أنكر من الدين ما عُلِمَ بالضرورة فهو كافر يجبُ قتله ؛ لأنَّ ذلك مستلزمٌ لتكذيب النبي ﷺ، ويكون قتله بسبب ذلك الكفر وليس حدًّا . أمَّا من أنكر ما ليس معلومًا من الدين بالضرورة كغزوة تبوك أو مؤتة، فهذا لا سبيل إلى تكفيره. وكذلك ما هو معلوم ضرورة لكنه ليس من الدين كإنكار بعض الأمصار[1].

النقد :

المعلوم من الدين بالضرورة هو ما لم يقع في إثباته شك أو شبهة كإثبات أركان الإسلام، وتحريم المحرمات الظاهرة كالربا والزنا[2].

وما قرره اللقاني من أن منكر ما علم من الدين بالضرورة كافر حق قاله أهل السنة والجماعة من الأئمة. كما أنَّ إنكار ما عُلم من الدين بالضرورة فيه افتراءٌ على الله تعالى وهذا من أظلم الظلم كما قال: ﷻ : ﴿مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِـَٔايَٰتِهِۦٓ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [الأنعام: ٢١]، وفيه عدم التصديق فلا يجتمع في

(١) هداية المريد (ل ٢٢٨).

(٢) الرسالة للشافعي (١/ ٣٥٧-٣٥٩)، ونواقض الإيمان القولية والعملية (ص٢٤٢).

المسلم تصديق وتكذيب والإنكار تكذيب وجحود. إذ إنَّ إنكاره لحديث من رسول ﷺ كفر فكيف بما عُلم من الدين بالضرورة. يقول اسحاق بن راهويه: (من بلغه عن رسول الله ﷺ خبر يقر بصحته ثم رده بغير تقية فهو كافر)[1]. وقال ابن الوزير: (إنَّ التكذيب لحديث رسول الله ﷺ مع العلم أنه حديثه كفر صريح)[2].

وقد صرَّح أهل العلم بأنَّ إنكار ما عُلم من الدين بالضرورة كفر بالإجماع، يقول القاضي عياض: (وقع الإجماع على تكفير كل من دافع نص الكتاب أو خص حديثا مجمعا على نقله مقطوعا به مجمعا على حمله على ظاهره كتكفير الخوارج بإبطال الرجم ولهذا نكفر من لم يكفر من دان بغير ملة المسلمين من الملل أو وقف فيهم أو شك أو صحح مذهبهم وإن أظهر مع ذلك الإسلام واعتقده واعتقد إبطال كل مذهب سواه فهو كافر بإظهاره ما أظهر من خلاف ذلك)[3].

ويقول ابن الوزير: (إجماع الأمة على تكفير من خالف الدين المعلوم بالضرورة والحكم بردته)[4].

ويقول ملا علي قاري[5]: (لا خلاف بين المسلمين أن الرجل لو أظهر

---

(١) الإحكام لابن حزم (١/ ٩٥)، وقال ابن حزم بعد كلام إسحاق: (ولم نحتج في هذا بإسحاق وإنما أوردناه لئلا يظن جاهل أننا منفردون بهذا القول وإنما احتججنا في تكفيرنا من استحل خلاف ما صح عنده عن رسول الله ﷺ بقول الله تعالى مخاطبا لنبيه ﷺ: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥]).

(٢) العواصم والقواصم (٢/ ٣٧٤). (٣) الشفا (١/ ٧٧).

(٤) إيثار الحق على الخلق (ص١١٦، ١٢١، ١٣٨).

(٥) الملا علي بن سلطان بن محمد القاري الهروي، نور الدين. فقيه حنفي، له مصنفات كثيرة منها شرح مشكاة المصابيح ومنها شرح الشفا. توفي سنة ١٠١٤هـ الأعلام (٥/ ١٢).

إنكار الواجبات الظاهرة المتواترة، والمحرمات الظاهرة المتواترة، فإنه يُستتاب فإن تاب منها وإلا قتل كافرًا مرتدًّا)[١].

ويقول أبو حامد الغزالى: (واعلم أنه لا تكفير في الفروع أصلًا، إلا في مسألة واحدة وهي أن ينكر أصلًا دينيًّا علم من الرسول ﷺ بالتواتر)[٢].

ويقول البهوتي: (لمعاندته للإسلام وامتناعه من قبول الأحكام غير قابل لكتاب الله وسنة رسوله ﷺ وإجماع الأمة)[٣].

* * *

(١) شرح الفقه الأكبر (ص ٢٤٢).

(٢) فيصل التفرقة (ص ٢٥٦).

(٣) شرح منتهى الإرادات (٣/ ٣٨٦-٣٨٧).

المبحث الثامن والعشرون: نفي المجمع عليه

قال اللقاني:

١٢٩- ومثل هذا من نفى لمجمعِ أو استباح كالزنا فلتسمعِ

العرض:

قرَّر اللقاني في هذا المبحث أنَّ من أنكر مسألة مجمعًا عليها أو استحلال ما حرَّم الله فحكمه حكم من أنكر ما عُلم من الدين بالضرورة - في المسألة السابقة- وهو الكفر.

وفصَّل اللقاني في الإجماع المنفي أن يكون مشتهرًا كما نقله عن القاضي عياض والقرافي.

وفي مسألة الاستحلال أشار إلى أنَّ قول الأشاعرة هو أنَّ مَن استحلَّ محرمًا -ولو صغيرًا- وكان هذا المحرَّم معلومٌ من الدين بالضرورة كنكاح ذوات المحارم أو شرب الخمر أو أكل لحم الخنزير - من غير ضرورة - كفر، وإلا فلا، وذكر أنَّ هذه المسألة كحكم المعلوم من الدين بالضرورة ونصَّ عليها في النظم طلبًا لمزيد الإيضاح.

النقد:

ما قرَّره اللقاني في هذه المسألة وهو إنكار المجمع عليه وكان هذا المجمع عليه مشهورًا متواترًا كفر منكره صحيح، وقد نصَّ على ذلك غير واحدٍ من أهل العلم:

- يقول النووي: (فأمَّا اليوم وقد شاعَ دين الاسلام واستفاض في المسلمين علم وجوب الزكاة حتى عرفها الخاص والعام واشترك فيه العالم والجاهل فلا يعذر أحد بتأويل يتأوله في انكارها وكذلك الأمر في كل من أنكر شيئًا مما أجمعت الأمة عليه من أمور الدين اذا كان علمه منتشرًا كالصلوات الخمس وصوم شهر رمضان والاغتسال من الجنابة وتحريم الزنى والخمر ونكاح ذوات المحارم ونحوها من الأحكام. .

فأما ما كان الاجماع فيه معلوما من طريق علم الخاصة كتحريم نكاح المرأة على عمتها وخالتها وأن القاتل عمدا لا يرث وأن للجدة السدس وما أشبه ذلك من الأحكام فإن من أنكرها لا يكفر بل يعذر فيها لعدم استفاضة علمها فى العامة)[1].

- يقول ابن دقيق العيد: (فالمسائل الإجماعية تارة يصحبها التواتر بالنقل عن صاحب الشرع كوجوب الصلاة مثلا وتارة لا يصحبها التواتر فالقسم الأول: يكفر جاحده لمخالفته التواتر لا لمخالفته الإجماع والقسم الثاني: لا يكفر به)[2].

- ويقول ابن قدامة: (ومن اعتقد حل شيء أجمع على تحريمه وظهر حكمه بين المسلمين وزالت الشبهة فيه للنصوص الواردة فيه كلحم الخنزير والزنا وأشباه هذا مما لا خلاف فيه كفر لما ذكرنا في تارك الصلاة وإن استحل قتل المعصومين وأخذ أموالهم بغير شبهة ولا تأويل فكذلك وإن كان بتأويل كالخوارج فقد ذكرنا أن أكثر الفقهاء لم يحكموا بكفرهم مع

---

(١) شرح النووي (١/ ٢٠٥).

(٢) إحكام الأحكام (ص ٥٩٩).

استحلالهم دماء المسلمين وأموالهم وفعلهم لذلك متقربين به إلى اللّه تعالى)[١].

أما الاستحلال: فإنَّه اعتقاد أنَّ اللّه تعالى لم يُحرِّمه، أو يعتقد أنَّ اللّه تعالى حرَّمها لكنَّه استحلَّها عنادًا واستكبارًا، ولا شكَّ أنَّ هذا أشد كفرًا من الأول[٢]. ولا بدَّ في هذا الذنب المستحل أن يكون معلومًا حرمته من الدين بالضرورة أو مجمعًا على تحريمه، والعمل لا يكفي في استحلال الذنب بل لا بد من اعتقاد استحلاله[٣].

يقول ابن حزم: (فمن أحل ما حرم اللّه تعالى وهو عالم بأن اللّه تعالى حرمه فهو كافر بذلك الفعل نفسه وكل من حرم ما أحل اللّه تعالى فقد أحل ما حرم اللّه ﷻ لأن اللّه تعالى حرم على الناس أن يحرموا ما أحل الله)[٤].

ويقول ابن تيمية: (اتفق الصحابة على أن من استحل الخمر قتلوه، وهذا الذي اتفق عليه الصحابة هو متفق عليه بين أئمة الإسلام لا يتنازعون في ذلك)[٥].

وقال: (والإنسان متى حلل الحرام - المجمع عليه - أو حرم الحلال - المجمع عليه - أو بدل الشرع - المجمع عليه - كان كافرا مرتدا باتفاق الفقهاء)[٦].

وللعلماء نصوص كثيرة في كفر المستحل للذنب يطول سردها[٧].

---

(١) المغني (٨/ ١٣).
(٢) الصارم المسلول (٦/ ١١).
(٣) مجموع الفتاوى (٣/ ٢٦٧-٢٦٨).
(٤) الفصل (٣/ ٢٤٥).
(٥) مجموع الفتاوى (١١/ ٤٠٤-٤٠٥).
(٦) مجموع الفتاوى (٣/ ٢٦٧-٢٦٨).
(٧) انظر مثلا: شرح الفقه الأكبر (ص ٢٢٦)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (٣٤٣)، شرح منتهى الإرادات (٣/ ٣٨٦-٣٨٧)، تحفة المريد (ص ٢٩٦).

المبحث التاسع والعشرون: تنصيب الإمام والخليفة

قال اللقاني:

١٣٠- وواجبٌ نصبُ إمامٍ عَدْلِ بالشرعِ فاعلمْ لا بحكم العقلِ

العرض:

قرَّر اللقاني أن الأمة يجبُ عليها أن تنصبَ إمامًا عادلًا، وأنَّ هذا الوجوب هو من فروض الكفايات، وتكون على أهل الحل والعقد. خلافًا للنجدات من الخوارج وأبي بكر الأصم وأبي هشام الفوطي من المعتزلة الذين نفوا وجوب تنصيب إمامٍ عدل.

وقيَّد اللقاني الوجوب عند عدم النصِّ من الشرع أو عدم العهد والوصية من السابق، وإلا وجب على الأمة الامتثال.

وذكر أنَّ العدالة في الإمام تكون بخمسة شروط: الإسلام، والبلوغ، والعقل، والحرية، وعدم الفسق.

وذكر أنَّ هذا الباب هو من باب الفقهيات وليس من لوازم أبواب العقائد.

النقد:

الإمامة هي خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا[1].

---

(١) الأحكام السلطانية للماوردي (ص ٣)، وانظر مقدمة ابن خلدون (ص ١٩٠).

وما حكاهُ من وجوبٍ ردًّا على النجدات[1] وبعض المعتزلة قد حكى الإجماع عليه جمعٌ من أهل العلم، يقول ابن حزم: (اتفق جميع أهل السنة وجميع المرجئة وجميع الشيعة وجميع الخوارج على وجوب الإمامة وأن الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيهم أحكام الله ويسوسهم بأحكام الشريعة التي أتى بها رسول الله ﷺ حاشا النجدات من الخوارج فإنهم قالوا لا يلزم الناس فرض الإمامة وإنما عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم وهذه فرقة ما نرى بقي منهم أحد وهم المنسوبون إلى نجدة بن عمير الحنفي القائم باليمامة.

قال أبو محمد: وقول هذه الفرقة ساقط يكفي من الرد عليه وإبطاله إجماع كل من ذكرنا على بطلانه)[2].

والأدلة على هذا الإجماع قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ [النساء: ٥٩]، وأولو الأمر هنا الأمراء والولاة وأهل العلم. ويقول تعالى: ﴿فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ﴾ [المائدة: ٤٨]، ويقول تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ﴾ [المائدة: ٤٩].

ووجه الاستشهاد: أنَّ هذا الأمر من الله لرسوله ﷺ، وخطاب الرسول ﷺ خطاب لأمته ما لم يرد تخصيص على ذلك، وهذا الحكم لا يكون إلا بالإمامة. وكذا الآيات الواردة في إقامة الحدود والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإنها تستلزم قيام الإمامة والولاية للمسلمين.

---

(١) من فرق الخوراج، وهم أصحاب نجدة بن عامر الحنفي. افترقوا عن الأزارقة بسبب خلافهم في التقيَّة والقعود عن القتال، وسمِّي النجدات بالعاذرية لأنهم عذروا القاعد عن القتال. وقال النجدات بعدم وجوب نصب الإمام إلا إذا اقتضت المصلحة. انظر الملل والنحل (١/ ١٢١).

(٢) الفصل (٤/ ٨٧).

ومن السنة النبوية قوله ﷺ: «من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتةً جاهلية»[1]، والبيعة لا تكون إلا للإمام فدلَّ على وجوب تنصيب الإمام.

وكذلك قوله ﷺ: «إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم..»[2]، هذا إذا كان في سفر فكيف بالحضر.

انعقاد الإمامة على ثلاثة طرق:

الأولى: اختيار أهل الحل والعقد[3]، ودليل هذه تولية أبي بكر الصديق وعلي بن أبي طالب رضي الله عنه الخلافة.

الثانية: العهد والاستخلاف، ودليل هذه تولية عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

الثالثة: طريق القهر والغلبة، وقد نص على هذا الطريق الإمام أحمد[4].

يقول النووي (وأما الطريق الثالث: فهو القهر والاستيلاء، فإذا مات الإمام، فتصدى للإمامة من جمع شرائطها من غير استخلاف ولا بيعة، وقهر الناس بشوكته وجنوده، انعقدت خلافته لينتظم شمل المسلمين، فإن لم يكن جامعًا للشرائط بأن كان فاسقًا، أو جاهلًا، فوجهان، أصحهما: انعقادها لما

---

(١) أخرجه مسلم (١٨٥١).

(٢) أخرجه أبو داود رقم ٢٦٠٨، وابن حبان (٥/ ٥٠٤) قال محققه: إسناده صحيح على شرط مسلم، وصححه الألباني في صحيح الجامع رقم ٥٠٠.

(٣) أهل الحل والعقد المقصود بهم: أهل الرأي والعلم والشورى الذين ينظرون في مصالح الناس وتدبير أمورهم. ولهم شروط معتبرة عند أهل العلم، قال الماوردي في الأحكام السلطانية (ص٦) (أمَّا أهل الاختيار فالشروط المعتبرة فيهم ثلاثة، أحدها: العدالة الجامعة لشروطها. والثاني: العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامةَ على الشروط المعتبرة فيها، الثالث: الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح، وبتدبير المصالح أقوم وأعرف..).
وانظر منهاج السنة (١/ ٥٣٠-٥٣١).

(٤) الأحكام السلطانية لأبي يعلى (ص٢٣).

ذكرناه، وإن كان عاصيًا بفعله»[1]. بل ذهب ابن حجر إلى أنَّ السمع والطاعة في هذا الطريق واجب بالإجماع[2]، وكذا شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب بقوله: «الأئمة مجمعون من كل مذهب على أن من تغلَّب على بلد أو بلدان، له حكم الإمام في جميع الأشياء، ولولا هذا ما استقامت الدنيا؛ لأنَّ النَّاسَ من زمنٍ طويلٍ قبلَ الإمامِ أحمد إلى يومنا هذا ما اجتمعوا على إمامٍ واحدٍ، ولا يعرفون أحدًا من العلماء ذكَرَ أنَّ شيئًا من الأحكام لا يصح إلاَّ بالإمام الأعظم»[3].

وشروط عدالة الإمام التي ذكرها اللقاني: فالإسلام والبلوغ والعقل ظاهرٌ صحة اشتراطها، أمَّا الحرية فاشتراطها يعارض قوله ﷺ: «وإن تأمر عليكم عبد حبشي»، وهو الصحيح وإن نقل ابن بطال الإجماع على خلاف ذلك[4].

ومن الشروط التي دلت عليها الأدلة: شرط الذكورية، كما جاء في الحديث «لن يفلح قومٌ ولَّوا أمرهم امرأة..»[5]. وقد نقل الإجماع على ذلك بعض أهل العلم[6].

وقد زاد بعضهم شروطًا في الإمام هي محلُّ خلاف كالعلم والكفاءة في النسب[7].

---

(١) روضة الطالبين (١٠/ ٤٦)، وانظر منهاج السنة (١/ ١٤٢)، والدرر السنية (٧/ ٢٣٩).

(٢) فتح الباري (١٣/ ٧).

(٣) الدرر السنية (٧/ ٥).

(٤) فتح الباري (١٣/ ١٢٢)، وانظر أضواء البيان (١/ ٥٥).

(٥) أخرجه البخاري رقم ٤٤٢٥.

(٦) مراتب الإجماع (ص١٢٥)، أضواء البيان (١/ ٥٥).

(٧) انظر الكلام عليها في إيضاح طرق الاستقامة في بيان أحكام الولاية والإمامة (ص ٣٦-٤٦).

المبحث الثلاثون:
الخروج على الحاكم وعزله

قال اللقاني:

١٣١- فليس ركنًا يُعتقدْ في الدينِ   فلا تزغْ عن أمره المبينِ

١٣٢- إلا بكفرٍ فانبذنَّ عهده   فالله يكفينا أذاهُ وحدهُ

١٣٣- بغير هذا لا يُباحُ صرفُهُ   وليس يُعزل إن أزيل وصفُهُ

العرض:

في المبحث السابق أشار اللقاني في الشرح أن تنصيب الإمام ليس من مسائل الاعتقاد وإنما هي من جملة الفقهيات، وأراد هنا -كما قرره في الشرح- دفع توهم أن تكون هذه المسألة من مسائل الاعتقاد، فإنَّه وإن نصَّ على الوجوب إلا أنَّ ذلك ليس من المسائل المجمع عليها في قواعد الدين، فلا يكفر منكر ذلك. ثم قرَّر عدة مسائل في هذا المبحث:

١- أنَّ طاعة الأمير وطاعة نوابهِ ووكلاءه واجبة، وعصيانهم زيغ عن أمر الدين.

واستدلَّ لذلك بأدلة منها:

- قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ [النساء: ٥٩].

- وقوله ﷺ: «من أطاع أميري فقد أطاعني ومن عصى أميري فقد

عصاني»[١].

- وقوله: ﷺ: «من فارق الجماعة شبرًا مات ميتة جاهلية»[٢].

٢- أنَّ الطاعة لا تكون فيما حرَّم اللَّه لقوله: ﷺ: «إنما الطاعة في المعروف»[٣]. ولو أمر بجائزٍ لوجبت طاعته، لكن لو أمر بمكروه ففيه خلاف.

ونقل ترجيح أنه إذا أمكن مخالفته دون مفسدة كأن يخاف على نفسه فيصح منه المخالفة.

٣- قرَّر أنَّ الصبر والطاعة تكون للإمام الجائر أيضًا خلافًا للخوارج والمعتزلة القائلين بوجوب منازعة الإمام الجائر، للأدلة السابقة.

٤- قرَّر أنَّ الإمام إذا أمر بكفرٍ لا تجب طاعته أبدًا، ويجب خلعهُ إذا أظهر كفرًا، بخلاف إذا أظهر فسقًا ففيه خلاف.

ورجَّح أنه لا يخلع بسبب الفسق وهذا ظاهر قوله في النظم (إلا بكفر) وقوله: (بغير هذا لا يباح صرفه..)، لذا إن تغير الإمام من العدالة إلى الفسق فإنه لا ينازع بل يُناصح ويوعظ ويُذكر.

٥- لا تجب طاعة الإمام في الكفر أو المعصية إلا إذا خاف المرء على نفسه إذ لم يطعه القتل أو الهلاك فله أن يُظهر بلسانه الكفر بخلاف قلبه كما قال تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦][٤].

---

(١) أخرجه أحمد في المسند (١٢/ ٢٨٦ط.الرسالة) وقال محققه: إسناده صحيح على شرط الشيخين.

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري رقم ٧٠٥٤، ومسلم ١٨٤٩.

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري رقم ٧١٤٥، ومسلم ١٨٤٠.

(٤) هداية المريد (ل ٢٣٩-٢٤٢).

النقد:

ما ذكره اللقاني من أنَّ مسائل الإمامة والخلافة ليست من المسائل العقدية المجمع عليها، يصحُّ هذا إذا نظرنا إلى أنَّ الإمامة والولاية وأحكامها هي وسائل وليست غايات.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (وجميع الولايات الإسلامية إنما مقصودها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر).

وقال أيضًا: (فالمقصود الواجب بالولايات: إصلاح دين الخلق الذي متى فاتهم خسروا خسرانًا مبينًا ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا؛ وإصلاح ما لا يقوم الدين إلا به من أمر دنياهم)[1].

لكن إذا نظرنا إلى الغايات المترتبة على الولاية والإمامة من وجوب اعتقاد صحة ولايته ووجوب السمع والطاعة من خلال الإمام والأمير كانت الولاية والإمامة من المسائل العقدية التي نصَّ عليها أهل السنة والجماعة في كتبهم[2].

ومن المسائل المتعلقة في هذا المبحث ما يلي:

١- السمع والطاعة لولي أمر المسلمين، فهي من أولويات عقيدة أهل السنة والجماعة في الإمامة كما دلت عليه الآية التي ذكرها اللقاني وهي قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ [النساء: ٥٩]، وكذلك الأحاديث التي ذكرها اللقاني، ومما لم يذكره قوله ﷺ: «ثلاثة

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٨/ ٦٦، ٢٦٢).

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١/ ١٧٧)، السياسة الشرعية (ص٨٣-٨٩).

لا ينظر الله إليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم رجل كان له فضل ماء بالطريق فمنعه من ابن السبيل ورجل بايع إماما لا يبايعه إلا لدنيا فإن أعطاه منها رضي وإن لم يعطه منها سخط»(١).

وكذلك قوله : ﷺ: «اسمعوا وأطيعوا وإن تأمر عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة ما أقام فيكم كتاب الله)(٢).

ويقول عبادة بن الصامت رضي الله عنه : (بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا وأن لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفرا بواحا عندكم من الله فيه برهان)(٣).

وقال ﷺ لحذيفة رضي الله عنه : «تلزم جماعة المسلمين وإمامهم»(٤).

فالطاعة في هذه النصوص تشمل ولي الأمر ومن ولاهُ علينا من الولاة والنواب والقضاة(٥).

٢- الطاعة التي دلت عليها النصوص هي الطاعة في المعروف، كما في الحديث الذي ذكره اللقاني قوله : ﷺ: «إنما الطاعة في المعروف».

ويقول النبي ﷺ: «السمع والطاعة حق ما لم يؤمر بالمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»(٦).

---

(١) أخرجه البخاري من حديث أنس رقم ٦٩٣.

(٢) متفق عليه ، البخاري رقم ٧٠٥٦، ومسلم رقم ١٧٠٩.

(٣) متفق عليه، البخاري رقم ٣٦٠٦، ومسلم رقم ١٨٤٧.

(٤) متفق عليه من حديث ابن عمر، البخاري رقم ٢٩٥٥، ومسلم رقم ١٨٣٩.

(٥) رسالة الحسبة لابن تيمية (ص١١٨)، فتح الباري (١٣/ ١١١)، فتح القدير (١/ ٤٨١).

(٦) متفق عليه، أخرجه البخاري رقم ٢٩٥٥، ومسلم رقم ١٨٣٩ (٣/ ١٤٦٩).

ومن حقوق ولي الأمر في هذا النصرة والتأييد مادام مقيمًا بيننا كتاب اللَّه تعالى وسنة نبيه ﷺ، وكذلك المناصحة، كما جاءت الأدلة بذلك منها قوله ﷺ: «الدين النصيحة، قلنا لمن يا رسول اللَّه، قال: للَّه ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم»(١).

٣- وجوب الصبر على الإمام الجائر كما في أدلة السمع والطاعة السابقة، ومنها أيضًا قوله: ﷺ: «ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون فمن عرف برئ ومن أنكر سلم ولكن من رضي وتابع، قالوا أفلا نقاتلهم قال: لا ما صلوا»(٢).

وقوله: ﷺ لحذيفة ﷺ: «تسمع وتطيع للأمير فإن ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع وأطع»(٣).

وقوله: ﷺ: «من رأى من أميره شيئًا يكرهه فليصبر عليه فإنه من فارق الجماعة شبرا فمات إلا مات ميتة جاهلية»(٤).

وقوله: ﷺ: «من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه»(٥).

٤- إذا أمر الإمام بكفر فلا يطاع، ويجب خلعه إذا أظهر كفرًا بواحًا، قد دلَّ عليه قوله ﷺ في حديث عبادة السابق: (بايعنا رسول اللَّه ﷺ على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا وأن لا ننازع الأمر

---

(١) أخرجه مسلم رقم ٥٥ (١/ ٧٤) من حديث تميم الداري.

(٢) أخرجه مسلم ١٨٥٤.

(٣) أخرجه مسلم رقم ١٨٤٧(٣/ ١٤٧٥).

(٤) سبق تخريجه.

(٥) أخرجه مسلم رقم ١٨٥٢.

أهله إلا أن تروا كفرا بواحا عندكم من الله فيه برهان)، وقد اتفق أهل السنة والجماعة على ذلك.

يقول القاضي عياض (أجمع العلماء على أن الإمامة لا تنعقد لكافر وعلى أنه لو طرأ عليه الكفر انعزل قال وكذا لو ترك إقامة الصلوات والدعاء إليها . . ، ووجب على المسلمين القيام عليه وخلعه ونصب إمام عادل إن أمكنهم ذلك فإن لم يقع ذلك الا لطائفة وجب عليهم القيام بخلع الكافر)[1]، ونقل الإجماع أيضًا ابن حجر[2].

وقد بيَّن الشيخ محمد بن صالح العثيمين ما يتعلق بالخروج على الإمام بسبب الكفر وجعله مرتبطًا بشروط ثلاث: (هي:

الأول: أن نعلم علم اليقين أنهم أتوا كفرًا.

الثاني: أن نعلم أن هذا الكفر صريح ليس فيه تأويل، ولا يحتمل التأويل، صريح ظاهر واضح؛ لأن الصريح كما جاء في الحديث هو الشيء الظاهر البين العالي، كما قال الله تعالى عن فرعون أنه قال لهامان: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ۝٣٦ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًا﴾ [غافر: ٣٦ - ٣٧].

فلا بد أن يكون صريحًا، أما ما يحتمل التأويل، فإنه لا يسوِّغ الخروج على الإمام.

الثالث: أن يكون عندنا فيه من الله برهان ودليل قاطع مثل الشمس أنَّ هذا كفر، فلا بد إذن أن نعلم أنه كفر، وأن نعلم أن مرتكبه كافر لعدم التأويل، كما

---

(١) شرح صحيح مسلم للنووي (١٢/ ٢٢٩).

(٢) فتح الباري (١٣/ ١٢٣).

قال النبي ﷺ: «إلا أن تروا كفرًا بواحًا عندكم فيه من الله برهان».

الرابع: القدرة على إزالته، أما إذا علمنا أننا لا نزيله إلا بقتال، تُراقُ فيه الدماء وتستباح فيه الحرمات، فلا يجوز أن نتكلم أبدًا، ولكن نسأل الله أن يهديه أو يزيله؛ لأننا لو فعلنا وليس عندنا قدرة، فهل يمكن أن يتزحزح هذا الوالي الكافر عما هو عليه؟ لا، بل لا يزداد إلا تمسكًا بما هو عليه، وما أكثر الذين يناصرونه، إذًا يكون سعينا بالخروج عليه مفسدة عظيمة، لا يزول بها الباطل بل يقوى بها الباطل، ويكون الإثم علينا، فنحن الذين وضعنا رقابنا تحت سيوفه، ولا أحد أحكم من الله، ولم يفرض القتال على النبي ﷺ وأصحابه ﷺ إلا حين كان لهم دولة مستقلة)[1].

أمَّا إن ظهر من الإمام فسقٌ فكما قال اللقاني فإنَّه يجب السمع له والطاعة ولا يخرج عليه، ونقل النووي عن القاضي عياض أنه قول جماهير أهل السنة من المحدثين والفقهاء، والنووي حكى الإجماع على ذلك[2]، وهو الذي تدلُّ عليه الأدلة من الأمر بالصبر والسمع والطاعة لولاة الأمر وإن جاروا وظلموا، ومنها قوله: ﷺ: «من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه» كما سبق ذكره، وهو محلُّ إجماع العلماء[3].

وكذلك أدلة تحريم الاقتتال بين المسلمين في الفتنة وحرمة دمائهم دليل على ذلك[4].

---

(١) الشرح الممتع (١١/ ٣٢٤).

(٢) شرح صحيح مسلم للنووي (١٢/ ٢٢٩)، كما حكى الإجماع غيره، انظر مراتب الإجماع (ص١٩٩).

(٣) المغني (١٠/ ٤)، مغني المحتاج (٥/ ٣٩٩).

(٤) مجموع الفتاوى (٤/ ٤٤٤).

٥- مسألة عدم وجوب طاعة الإمام في الكفر أو المعصية إلا إذا خاف المرء على نفسه، الصحيح أنَّ الوجوب المتعيِّن على المسلم هو عدم طاعة ولي الأمر إذا أمر بمعصية أو كُفْر، كما قال النبي ﷺ في الحديث السابق: «السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية فإن أمر بمعصية فلا سمع عليه ولا طاعة». وكما في الحديث السابق «إنما الطاعة بالمعروف».



المبحث الحادي والثلاثون: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

قال اللقاني:

١٣٤- وأمرْ بعرفٍ واجتنبْ نميمةْ ... وغيبة وخصلة ذميمةْ

١٣٥- كالعُجبِ والكبرِ وداءِ الحسدِ ... وكالمِراء والجدلْ فاعتمدِ

١٣٦- وكنْ كما كان خيارُ الخلقِ ... حليفَ حلمٍ تابعًا للحقّْ

العرض:

ربط اللقاني بين هذه الأبيات بما قبلها بأنَّه ناسب ذكر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بعد ذكر الإمامة وأحكامها في الأبيات السابقة.

ثم نصَّ على المسائل الآتية:

١- أنَّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دلَّ عليه الكتاب والسنة والإجماع، فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤] ومن السنة قوله: ﷺ: «مثل القائم على حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة فأصاب بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم فقالوا لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقا ولم نؤذ من فوقنا فإن يتركوهم وما أرادوا هلكوا جميعا وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعًا»[1]،

(١) أخرجه البخاري رقم ٢٤٩٣.

وقوله ﷺ: «من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»[1].

وذكر أنَّ الصحابة ومن بعدهم مجمعون على القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٢- ذكر أنَّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفايات، بحيث إذا قام به من يُغني - أي يكفي - سقط الإثم عن الباقين.

٣- ذكر أنَّ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شرعيٌّ خلافًا للمعتزلة القائلين بأن وجوبه عقلي، وذكر أنَّ المعروف يشمل الواجب والمندوب، والمنكر يشمل المحرَّم والمكروه.

٤- ذكر شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهي:

أولًا: أن يكون المتولِّي لذلك عالمًا بما يأمر به وينهى عنه، فالجاهل لا يحل له الأمر ولا النهي.

ثانيًا: أن يأمن أن يؤدي إنكاره إلى منكرٍ أكبر منه، كأن ينهى عن شرب الخمر ويؤدي نهيه إلى أكبر من ذلك كقتل النفس.

ثالثًا: أن يغلب على ظنِّه أن أمره بالمعروف مؤثرٌ في تحصيله، ونهيه عن المنكر مزيل له، وعدم هذا الشرط يُسقط الوجوب ويبقي الجواز إذا قطع بعدم الإفادة، والندب إذا شك فيها. وذكر أنَّ هذا الشرط مختلف فيه، وقد أبطله الشافعية.

٥- ذكر أنَّ مراتب الإنكار ثلاثة: تغييره باليد، ويليه التغيير بالقول، ثم -

(١) أخرجه مسلم رقم ٤٩.

وهو أضعفها- الإنكار بالقلب لحديث «من رأى منكم منكرًا . . » .

٦- ذكر أنَّ التجسُّس في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على أمرٍ ظهرت آثاره وعلاماته وغلب على ظنه وقوعه يجوز في حالة واحدة وهي إذا خشي انتهاك حرمة يفوت استدراكها كاختلاء رجل بآخر ليقتله، أو اختلاء رجل بامرأة ليزني بها .

٧- ذكر بعدها ما يحسن أن يكون من صفات الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر وهي: اجتناب الغيبة والنميمة، والعجب والكبر والحسد والمراء والجدل وكل الصفات الذميمة؛ لأنَّ هذه الصفات على وجه الخصوص قد تكون عرضةً للآمر بالمعروف والناهي عن المنكر فينبغي تجنبها لا سيما وأنه يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر .

ونبَّه على أهم صفات الأنبياء وخيار الأمة وهي الحلم الذي يتطلبه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وهذا التقرير للقاني في المسائل السابقة صحيحٌ موافق لما عليه أهل السنة والجماعة في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[1] .

فإنَّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الصفات التي امتدح اللّٰه بها المؤمنين بقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [التوبة: ٧١].

* * *

(١) انظر في هذه المسائل: الفروق للقرافي (٤/ ٢٥٧).

المبحث الثاني والثلاثون: الأمر باتباع السلف الصالح

قال اللقاني:

١٣٧- فكلُّ خيرٍ في اتباع من سلفْ وكل شرٍّ في ابتداعِ من خلفْ

١٣٨- وكلُّ هديٍ للنبي قد رجحْ فما أُبيحَ افعلْ ودعْ ما لم يُبحْ

١٣٩- فتابعِ الصَّالحَ ممَّن سلفا وجانب البدعةَ ممَّن خلفا

العرض:

في هذا المبحث مسألتان مهمَّتان:

الأولى: الخير في الاتباع والشر في الابتداع:

ذكر اللقاني في هذه الأبيات أن الخير كلَّه في اتباع السلف الصالح، وذكر أنَّ المقصود بالسلف الصالح هم الصحابة والتابعون ومن تبعهم خصوصًا الأئمة الأربعة.

وذكر أنَّ الشر هو في ابتداع الخلف، ويقصد بالابتداع هو كل ما لم تتناوله الأدلة الشرعية، وكذلك إضاعة الصلوات واتباع الشهوات وغيرها من الأخلاق الردية والأفعال غير المرضية ويدخل في ذلك البدع.

الثانية: تعريف البدعة:

عرَّف اللقاني البدعة شرعًا بأنَّها: ما أُحدِث على خلاف أمر الشارع.

ثم قال: (ودليله الخاص والعام بأن يكون الحامل عليه مجرَّد الشهوة

والإرادة، أما ما أحدث مما له أصل في الشرع، إمَّا بحمل النظير على النظير، أو بغير ذلك، فإنَّه حسن، إذ هو سنَّة الخلفاء الراشدين، والأئمة المهديين، ومن ثم قال عمر ﷺ في التراويح: نعمت البدعة هي، وليس ذلك مذمومًا بمجرد لفظ محدث أو بدعة..)[1].

ثم قسَّم البدع إلى أقسام خمسة:

- بدعٌ واجبة: وهو ما تناولته قواعد الوجوب وأدلة الشرع، كتدوين القرآن وحفظ الشرائع وكتابتها. ومن البدع الواجبة على الكفاية تعلُّم علوم العربية من البيان واللغة لفهم القرآن والسنة، وتعلم الأصول والمصطلح، وكذا الرد على القدرية والجبرية والمجسِّمة -كما يقول-.

- بدعٌ محرمة: وهي ما تناولتها قواعد التحريم وأدلته من الشرع، كالمكوس والمحرمات من المظالم، وتقديم الجهَّال على العلماء، وتولية من لا يصلح للمناصب، والاشتغال بالمذاهب المخالفة لأهل السنة والجماعة.

- بدعٌ مندوبة: وهي ما تناولتها قواعد الندب وأدلته كصلاة التراويح جماعة، وإحداث الربط والمدارس وكل إحسانٍ لم يُعهد في العصر الأول، وكذلك الكلام في دقائق التصوف والجدل.

- بدعٌ مكروهة: وهي ما تناولته الأدلة بالكراهة من الشريعة وقواعدها كتخصيص الأيام الفاضلة بنوع عبادة مثل كتخصيص يوم الجمعة بصيام أو قيام ليلتها، وكالزيادة على التسبيح الوارد عقب الصلاة، ومنها زخرفة

---

(١) هداية المريد (ل ٢٥٩ب، ل٢٦٠أ).

المساجد وتزويق المصاحف.

- بدعٌ مباحة: وهو ما تناولته أدلة الإباحة وقواعدها من الشريعة كاتخاذ المنخل من الدقيق، والتوسع في لذيذ الطعام والشراب.

ثم قرَّر أنَّ البدعة عند الإطلاق كما في النظم ينصرف الذهن إلى كونها شرًّا، وكذا في قوله أيضًا في البيت الذي يليه (وجانب البدعة مما خلفا).

ثم بين أنَّ ما فعله النبي ﷺ أفضل مما لم يفعله، فهدي رسول اللَّه ﷺ أكمل هدي. وفي هديه ﷺ الواجب والمندوب والمحرم والمكروه والمباح.

النقد:

المسألة الأولى: كلام اللقاني في وجوب اتباع السلف الصالح كلامٌ حق لا ريب فيه، قد دلَّ عليه قول العرباض بن سارية: «صلى بنا رسول اللَّه ﷺ ذات يوم ثم أقبل علينا فوعظنا موعظة بليغة ذرفت منها العيون ووجلت منها القلوب فقال قائل يا رسول الله: كأن هذه موعظة مودع فماذا تعهد إلينا؟ فقال: **أوصيكم بتقوى اللَّه والسمع والطاعة وإن عبدًا حبشيًا، فإنه من يعش منكم بعدى فسيرى اختلافًا كثيرًا، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين الراشدين تمسَّكوا بها وعضُّوا عليها بالنواجذ وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة**».

وغيرها من الأدلة التي تدلُّ على وجوب اتباع السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن تبعهم من أئمة الهدى.

وهذا البيت للقاني وهو قوله:

فكلُّ خيرٍ في اتباع من سلفْ وكل شرٍّ في ابتداعِ من خلفْ

من الأبيات التي تحمل معنى نبويًا عظيمًا، هذا المعنى يأتي على شِقَّيْن:

١- تقرير اتباع السلف الصالح وأنَّه هو الخير.

٢- والنهي عن ابتداع الخلف وأنَّه هو الشر.

ومما يزيد هذا المعنى الحق وضوحًا أن اللقاني فسَّر الابتداع بأنَّه كل ابتداع جاء به الخلف في الشهوات والشبهات، وكذلك يشمل الأخلاق السيئة والعادات الذميمة وغيرها.

وهذا البيت جاء في آخر هذه المنظومة للقاني، فيَحسُنُ في هذا المقام أن أذكُر بأبرز المسائل التي مرَّت معنا في هذه المنظومة ولنعرضها على هذا البيت وهي:

مسألة أول واجب على المكلف: وهو النظر أو القصد إلى النظر لإثبات الصانع.

مسألة أدلة إثبات وجود الله: والاستدلال بالحدوث وأن هذا العالم حادث على وجود الله تعالى.

مسألة إثبات الصفات: وذلك بإثبات صفاتٍ سبع للَّه تعالى، ونفي كل الصفات الأخرى الواردة في كلام اللَّه تعالى وكلام رسوله ﷺ، وعدم وصفه ﷻ إلا بهذه الصفات السبع.

مسألة الكسب: وذلك في نفي إثبات قدرة مؤثرة للعبد على فعله.

مسألة نفي الحكمة والتعليل في أفعال اللَّه تعالى: وذلك بأنَّ اللَّه يفعل الأشياء من غير حكمة أو علَّة زعمًا منهم أنَّ هذا من باب التنزيه.

وغيرها من المسائل الواردة في النبوات والسمعيات والتي سبقت

مناقشتها وبيان ما فيها من خطأ وخلل.

هذه المسائل جاءت الأدلة من القرآن والسنة وكلام السلف الصالح على خلاف ما قرر اللقاني فيها من اعتقاد وإيمان، فأين هذا البيت الذي حصر الخير كلّه في اتباع السلف من هذه المسائل التي لم ترد عن السلف فضلًا عن أن ترد في نصٍّ من كتابٍ أو سنَّة.

فهل القول بأنه لا يصحُّ الإيمان إلا بالنظر أولًا أو القصد إلى النظر في إثبات وجود اللَّه واردٌ عن أحد من السلف الصالح؟ أو أن السلف الصالح قالوا بأنه لا يُثبَت للَّه من الصفات إلا سبع؟ أو أنَّ اللَّه تعالى لا يصحُّ الإيمان به إلا إذا قررنا حدوث العالم أولًا ثم بيان أنَّ هذا الحادث له محدث قديم وهو اللَّه تعالى؟

لا سيَّما وأنَّ اللقاني حكم بالخيرية المطلقة على اتباع السلف، ولم يقل بالمفاضلة، وحكم بالشرِّ المطلق على ابتداع الخلف.

فلا شك ولا ريب أن هذه المسائل السابقة هي شرٌّ مبتدعٌ من الخلف، عرفنا أنَّها شرٌّ لمعارضتها الكتاب والسنة أولًا، ثم لأنها لم يأتِ بها أحدٌ من أهل الصدر الأول من الصحابة والتابعين، ولا من جاء بعدهم من الأئمة المهديين، فكانت بدعة في الدين لأنها لم ترد من أحد من السلف ثانيًا. وإلا قد يكون أحد الخلف موافقًا لمنهج السلف، لكن هذه المسائل وغيرها -مما لم يُذكر وتمَّ مناقشتها في هذا البحث- خالفت من هذين الوجهين.

فحريٌّ بمن يتأمَّل هذا البيت الجميل للقاني أن يستعرض المسائل السابقة ويعرضها على الكتاب والسنة وأقاويل الصحابة والتابعين ومن بعدهم من أئمة الهدى، فينظر هل هي واردةٌ أو قال بها أحد؟ فإن كان كذلك وإلا فهي بدعةٌ

وشرٌّ كما نصَّ اللقاني على ذلك.

المسألة الثانية: مناقشة كلام اللقاني في البدعة وتعريفها على ضربين:

الضرب الأول: التعريف الصحيح للبدعة:

عرف الشاطبي البدعة بقوله: (عبارة عن طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد للَّه سبحانه). ويفهم من هذا التعريف أنَّ البدعة محصورة في أمور العبادات.

ثم عرفها بناءً على رأي من يرى دخول العادات والمعاملات في البدعة بقوله: (**البدعة طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية يقصد بالسلوك عليها ما يقصد بالطريقة الشرعية**)[1].

ويقول: (يقصد بالسلوك عليها ما يقصد بالطريقة الشرعية) رجَّح أنَّ البدعة تدخل في العادات والمعاملات حيث قال بعد ذلك (ثبت في الأصول الشرعية أنه لا بد في كل عادي من شائبة التعبد لأن ما لم يعقل معناه على التفصيل من المأمور به أو المنهي عنه فهو المراد بالتعبدي وما عقل معناه وعرفت مصلحته أو مفسدته فهو المراد بالعادي، فالطهارات والصلوات والصيام والحج كلها تعبدي، والبيع والنكاح والشراء والطلاق والإجارات والجنايات كلها عادي لأن أحكامها معقولة المعنى ولا بد فيها من التعبد إذ هي مقيدة بأمور شرعية لا خيرة للمكلف فيها كانت اقتضاء أو تخييرًا فإن التخيير في التعبدات إلزام كما أن الاقتضاء إلزام -حسبما تقرر برهانه في كتاب الموافقات- وإذا كان كذلك فقد ظهر اشتراك القسمين في معنى التعبد

(١) الاعتصام (١/ ٣٧).

فإن جاء الابتداع في الأمور العادية من ذلك الوجه صح دخوله في العاديات كالعبادات وإلا فلا)[١].

وبهذا يتبيَّن دخول وجه التعبُّد في العادات والمعاملات التي به يصحُّ أن توصف بالبدعية من هذا الوجه.

وأمَّا قول عمر ﷺ: (نعمت البدعة هذه..)[٢] فيراد به البدعة اللغوية، والمقصود بها الإحداث وابتداء فعله، يقول ابن رجب الحنبلي (والمراد بالبدعة ما أحدث مما لا أصل له في الشريعة يدل عليه وأما ما كان له أصل من الشرع يدل عليه فليس ببدعة شرعا وإن كان بدعة لغة...، فكل من أحدث شيئا ونسبه إلى الدين ولم يكن له أصل من الدين يرجع إليه فهو ضلالة والدين بريء منه وسواء في ذلك مسائل الاعتقادات أو الأعمال أو الأقوال الظاهرة والباطنة وأما ما وقع في كلام السلف من استحسان بعض البدع فإنما ذلك في البدع اللغوية لا الشرعية فمن ذلك قول عمر ﷺ لما جمع الناس في قيام رمضان على إمام واحد في المسجد وخرج ورآهم يصلون كذلك فقال نعمت البدعة هذه)[٣].

ويقول ابن حجر الهيتمي (البدعة الشرعية لا تكون إلا ضلالة بخلاف اللغوية)[٤].

وبيان أن كل بدعة ضلالة يتضح من الأمور التالية:

أولًا: أنَّ هذا هو ما دلَّ عليه الشرع كما في حديث العرباض بن سارية المتقدِّم.

---

(١) الاعتصام (٢/ ٧٩-٨٠).

(٢) النسائي (١/ ٢٦٣) رقم ٨٢٦.

(٣) جامع العلوم والحكم (٢/ ٧٨٣-٧٨٤).

(٤) الفتاوى الحديثية (ص٢٨٠).

ثانيًا: إجماع السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن تبعهم على ذم البدعة صغيرها وكبيرها وأنَّها شر وضلالة[١].

ثالثًا: المتأمل في البدعة يَشعر باستدراك صاحبها على الشريعة، وذلك بأن جعل في الشريعة ما هو خير لم يأتِ به الشرع[٢].

رابعًا: أنَّ المبتدع يعتقد في بدعته التقرب إلى اللَّه تعالى بخلاف العاصي الذي لا يعتقد بمعصيته أن يرضي اللَّه تعالى، ومنه حديث الثلاثة الذين جاءوا إلى بيت النبي ﷺ فقال أحدهم: أما أنا فإني أصلي الليل أبدا وقال آخر: أنا أصوم الدهر ولا أفطر وقال آخر أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبدا فجاء رسول اللَّه ﷺ إليهم فقال: «أنتم الذين قلتم كذا وكذا، أما واللَّه إني لأخشاكم للَّه وأتقاكم له لكني أصوم وأفطر وأصلي وأرقد وأتزوج النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني»[٣].

يقول الشاطبي: (ولا معنى للبدعة إلا أن يكون الفعل في اعتقاد المبتدع مشروعًا، وليس بمشروع).

ويقول ابن تيمية عن تلبُّس الحق بالباطل في البدعة: (وهذا منشأ ضلال من ضل من الأمم قبلنا وهو منشأ البدع فإن البدعة لو كانت باطلا محضًا لظهرت وبانت وما قبلت ولو كانت حقًّا محضًا لا شوب فيه لكانت موافقة للسنة فإن السنة لا تناقض حقًّا محضًا لا باطل فيه ولكن البدعة تشتمل على حق وباطل)[٤].

---

(١) الاعتصام (١/ ١٤٢).

(٢) المصدر السابق.

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري رقم ٥٠٦٣، ومسلم رقم ١٤٠١ (٢/ ١٠٢٠).

(٤) دره التعارض (١/ ٢٠٩).

الضرب الثاني: مناقشة ما قاله اللقاني عن البدعة:

تعريف اللقاني بأنَّ البدعة هي (ما أُحدِث على خلاف أمر الشارع)، غير منضبط لدخول المعصية فيه؛ إذ هي إحداثٌ على خلاف أمر الشارع. فلا يصلح هذا التعريف أن يكون ضابطًا للبدعة.

والتقسيم الذي ذكره اللقاني للبدعة هو تقسيم العز بن عبد السلام[1]، وقد تبعه على ذلك كثيرون ممن جاءوا بعده[2]، وكذا بعض المعاصرين[3]. وهو تقسيم غير صحيح لما يلي:

١- البدعة الشرعية لا تكون إلا مذمومة، كما هو واضح من خلال تعريف البدعة في الضرب الأول من هذه المناقشة.

٢- أنَّ هذا التقسيم مبنيٌّ على عدم التفريق بين البدعة الشرعية التي لا تكون إلا مذمومة، والبدعة اللغوية التي قد تكون مذمومة وقد تكون محمودة وقد تكون مباحة.

٣- أنَّ هذا التقسيم مبنيٌّ على النظر إلى العمل من جهة إحداثه وكونه أمرًا مبتدأً، وليس هذا هو مناط النهي عن البدعة الشرعية.

٤- أنَّ الأمثلة التي ضربها اللقاني على أقسام البدعة إمَّا أن الشرع جعل الأصل فيها الإباحة كأمثلته على البدع المباحة، أو أن الشرع أجازها كأمثلته على البدع الواجبة والمندوبة، وحينئذ لا يصحُّ تسميتها بالبدعة التي يراد بها

(١) قواعد الأحكام (٢/ ١٧٢-١٧٤).

(٢) كابن حجر الهيتمي والقرافي وابن جُزَيّ المالكي وغيرهم، الفتاوى الحديثية (ص١٥٠)، الفروق (٤/ ٢٠٢-٢٠٥)، قوانين الأحكام الشرعية (ص١٩).

(٣) انظر حقيقة البدعة وأحكامها (١/ ٣٥٣-٣٥٤).

شرعًا لا لغةً.

٥- أنَّ الأمثلة التي ضربها اللقاني يرى أنها توافق قواعد الشرع فصار منها الواجب والمندوب والمباح، ولكونها لم تكن على عهد النبي ﷺ صارت بدعًا واجبة ومباحة ومندوبة، وهذا دليلٌ على أنَّ إطلاق هذا التقسيم في البدعة جاء لفظيًا وليس تقسيمًا للبدعة الشرعية.

٦- لو افترض أنَّه جاء في الشرع استحسان بعض البدع فإن ذلك لا يُخرج النص العام في ذم البدعة عن عمومه[1].

فتبيَّن بهذا بطلان تقسيم البدعة الشرعية إلى هذا التقسيم الذي نصَّ عليه اللقاني ونقله عمن سبقه.

* * *

(١) حقيقة البدعة وأحكامها (١/ ٤٣٩-٤٤٠)(٢/ ١٣٩).

المبحث الثالث والثلاثون: خاتمة المنظومة

قال اللقاني:

١٤٠-هذا وأرجو الله في الإخلاصِ مـن الـريـاء ثـم فـي الـخـلاصِ

١٤١- من الرجيم ثم نفسي والهوى ومـن يَـمِـلْ لـهـؤلاء قـد غـوى

١٤٢- هذا وأرجو الله أن يمنحنا عـنـد الـسـؤال مطـلـقًـا حُـجَّـتـنـا

١٤٣- ثم الصلاة والسلامُ الدائمُ عـلـى نـبـيٍّ دأبـه الـمـراحـمُ

١٤٤- محمدٍ وصحبهِ وعترتهْ وتـابـعٍ لـنـهـجـهِ مـن أمَّـتـهْ

ختم اللقاني هذه المنظمة بسؤال الله تعالى الإخلاص، والخلاص من الرياء، كذلك الاستعاذة من الشيطان الرجيم وهوى النفس. كما سأل الله تعالى إقامة الحجة عند السؤال.

ثم ختم بالصلاة والسلام على رسوله ﷺ وصحابته الكرام وآل بيته الأطهار، ومن تبعهم وسار على نهجهم من أمته.

* * *

الخاتمة

الحمد لله أولًا وآخرًا، أحمده ﷻ وهو الأول والآخر، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وبعد:

فبعد هذه الدراسة النقدية المقدمة عن منظومة جوهرة التوحيد لبرهان الدين اللقاني على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة أقدِّم النتائج والتوصيات المترتبة على هذه الدراسة.

* النتائج:

١- منظومة جوهرة التوحيد وضعها برهان الدين اللقاني على قواعد الأشاعرة المتأخرين كالجويني والغزالي ومن بعدهم.

٢- بلغت الحجج العقلية والقواعد الكلامية والفلسفية التي اعتمد عليها في مسائل الاعتقاد في شروحه الثلاثة على المنظومة مبلغًا شابه فيه المتأخرين من الأشاعرة كالجويني والآمدي والعضد الإيجي. وأكثر من الاعتماد والنقل على حجج السعد التفتازاني -الماتريدي اسمًا الأشعري اعتقادًا- حتى أراهُ يسيرُ على خطاه حذو القذَّة بالقذَّة.

٣- في مسائل التوحيد: سلك اللقاني ما هو أشدّ من منهج الأشاعرة المتأخرين الذين يفسرون توحيد الألوهية بالربوبية، وذلك من خلال تفسيره لتوحيد الألوهية بوجوب الوحدانية والوجود والاستغناء. ولم يجعل معنى انفراده بالعبودية معنى من معاني التوحيد.

٤- في الأسماء والصفات: سار على وفق منهج المتأخرين من الأشاعرة

في إثبات سبع صفات، وإثبات الكلام النفسي للَّه تعالى.

٥- في أبواب القضاء والقدر وأفعال اللَّه تعالى: نفى اللقاني الحكمة والتعليل، وجوَّز على اللَّه تعالى أن يعاقب المطيع وأن يثيب العاصي بناء على نفي التحسين والتقبيح العقليين.

٦- في باب الإيمان قرَّر اللقاني عقيدة المرجئة في أنَّ الإيمان هو التصديق فقط، والقول والعمل عنده خارج عن مسمَّى الإيمان، لكن القول شرط صحة والعمل شرط كمال.

٧- اعتمد اللقاني التأويل في الأسماء والصفات، وجعله مسلكًا ضروريًا في أدلة الصفات، وأصبح قوله في النظم:

وكل نصٍّ أوهم التشبيها   أوِّله أو فوِّض ورم تنزيها

بيتًا مشهورًا يستندُ إليه كل من جاء بعده من الأشاعرة المتأخرين والمعاصرين.

٨- في أبواب النبوات والسمعيات: وافق اللقاني معتقد أهل السنة إجمالًا، ولم تخل أغلب تلك المسائل من مخالفات لعقيدة أهل السنة والجماعة.

٩- ناقض اللقاني نفسه في مسائل كثيرة منها: سلوكه منهج التأويل في أبواب الصفات، وفي السمعيات قرَّر في أكثر من موضع أن التأويل في مسائل الغيبيات - أي السمعيات- لا يجوز، وعدَّه إلحادًا في الدين. ومنها: اعتباره الخير كلَّ الخير في سلوك منهج السلف وذلك في بيته الذي قال فيه:

وكلُّ خيرٍ في اتباع من سلف   وكل شرٍّ في ابتداع من خلف

ومع هذا فقد صرَّح بأن تأويل المتأخرين أسلم وأحكم من منهج السلف.

* التوصيات:

أوصي بتوضيح وبيان مخالفة هذه المنظومة لعقيدة السلف الصالح من الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة لمن يشتغل بها أو يعتمدُ عليها في مرجعٍ أو دراسة، وهذا مَنوطٌ أولًا بأساتذة العقيدة وطلاب العلم. سواءً أكان ذلك التوضيح على طريق الاختصار والتهذيب أم على طريق التفصيل والتطويل في سائر وسائل النشر والإعلام المقروء والمسموع. لا سيَّما وأنَّ هذه المنظومة هي المعتمدة رسميًّا في تدريس المعتقد في بعض البلاد الإسلامية. كما أنَّ لها رواجًا شائعًا في شبكة المعلومات (الإنترنت).

وبعد هذا فإنِّي أحمدُ اللَّه حمدًا ملأ السماوات وملأ الأرض وملأ ما شاء من شيء بعد على أنْ منَّ عليَّ بإتمام هذه الدراسة، التي أسأل اللَّه تعالى أن يَكْتُبَ فيهَا النَّفْع وأن يجعلها خالصةً لوجهه الكريم، وأن تكون حُجَّةً لي يوم القيامة لا حُجَّةً عليَّ.

وأسألهُ تعالى أن يُعليَ راية التوحيد والإيمان الخالص وأهله في بلاد المسلمين وأن يكفيَها شرَّ أهل الشرك والابتداع.

كما أسأله تعالى أنْ يُحييَني ووالديَّ ومشايخي وذريتي على التوحيد وأن يُميتنا على التوحيد ويجعلنا ممَّن يدخل الجنة بلا حساب ولا عذاب.

والحمد للَّه رب العالمين، وصلى اللَّه وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

* * *

فهرس المصادر والمراجع

* المصادر المخطوطة، والرسائل العلمية غير المنشورة:

١- الألفاظ والمصطلحات المتعلقة بتوحيد الأسماء والصفات، جمع ودراسة، تأليف أسماء بنت عبدالعزيز السلمان، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٢٥-١٤٢٦هـ، رسالة علمية غير منشورة.

٢- الألفاظ والمصطلحات المتعلقة بتوحيد الربوبية، جمع ودراسة، تأليف آمال بنت عبد العزيز العمرو، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٢٥-١٤٢٦هـ، رسالة علمية غير منشورة.

٣- أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة، عرض ونقد، تأليف منيف بن عايش العتيبي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٢٠هـ، رسالة علمية غير منشورة.

٤- تلخيص التجريد بشرح جوهرة التوحيد، تأليف برهان الدين إبراهيم اللقاني. [نسخة مصورة عن الأصل من إدارة المخطوطات والمكتبات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية].

٥- التفتازاني وموقفه من الإلهيات عرض ونقد، تأليف عبدالله علي حسين الملا، رسالة علمية غير منشورة، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، سنة ١٤١٧هـ.

٦- الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى عند أهل السنة والجماعة عرض ودراسة، تأليف عبدالله بن ظافر الشهري، جامعة أم القرى، ١٤٢٢-

١٤٢٣هـ، رسالة علمية غير منشورة.

٧- السببية وصلتها بالقدرة الإلهية عند الفلاسفة والمتكلمين في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، تأليف رعد بن صالح الذيب، جامعة الملك سعود، رسالة علمية غير منشورة.

٨- شرح الأصبهانية، تأليف تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (٧٢٩هـ)، تحقيق محمد بن عودة السعوي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، رسالة علمية غير منشورة، ١٤٠٧هـ.

٩- شرح العقيدة الطحاوية، تأليف الشيخ صالح بن عبدالعزيز آل الشيخ، [مذكرة مفرغة من الأشرطة].

١٠- شرح العقيدة الواسطية، تأليف الشيخ عبدالله الغنيمان، [مذكرة مفرغة من الأشرطة].

١١- عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد، تأليف برهان الدين إبراهيم اللقاني. [نسخة مصورة من إدارة المخطوطات والمكتبات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية]

١٢- فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، تأليف د. صالح الزركان، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، رسالة علمية غير منشورة.

١٣- مواقف التفتازاني الاعتقادية في كتابه (شرح العقائد النسفية) دراسة وتعليقًا على ضوء عقيدة السلف الصالح، تأليف محمد محمدي بن محمد جميل النورستاني، رسالة علمية غير منشورة، الجامعة الإسلامية، ١٤٢٥-١٤٢٦هـ.

١٤- هداية المريد شرح جوهرة التوحيد، تأليف برهان الدين إبراهيم اللقاني. [نسخة مصورة عن الأصل من إدارة المخطوطات والمكتبات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية].

١٥- متن جوهرة التوحيد.

* المصادر المطبوعة:

١٦- الإبانة، تأليف أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري(ت٣٢٤هـ)، دار ابن زيدون، بيروت، الطبعة الأولى.

١٧- الإبانة الصغرى (المسمَّى الشرح والإبانة)، تأليف عبيد الله بن محمد بن بطة العكبري (ت٣٨٧هـ)، دار أطلس، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.

١٨- الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، تأليف عبيد الله بن محمد بن بطة العكبري (ت٣٨٧هـ)، تحقيق د. رضا نعسان وآخرين، دار الراية، الرياض، الطبعة الثانية ١٤١٥هـ.

١٩- أبكار الأفكار في أصول الدين، تأليف علي بن محمد الآمدي (ت٦٣١هـ)، تحقيق د. أحمد محمد المهدي وآخرين، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ١٤٢٤هـ.

٢٠- الإتقان في علوم القرآن، ، تأليف جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي(ت٩١١هـ)، تحقيق مركز الدراسات القرآنية، طبعة مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

٢١- إثبات صفة العلو، تأليف موفق الدين عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ)، تحقيق د. أحمد ابن عطية الغامدي، مؤسسة علوم

القرآن بيروت، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.

٢٢- إثبات علو الله ومباينته لخلقه والرد على من زعم أنَّ معية الله للخلق ذاتية، تأليف حمود بن عبدالله التويجري ، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.

٢٣- إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تأليف تقي الدين ابن دقيق العيد (ت٧٠٢هـ)، تحقيق أحمد شاكر، مكتبة السنة، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.

٢٤- أحكام الرقى والتمائم، تأليف د. فهد بن ضويان السحيمي، دار أضواء السلف، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.

٢٥- الأحكام السلطانية، تأليف القاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء (ت٤٥٨هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١هـ.

٢٦- الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تأليف أبي الحسن علي بن محمد الماوردي (ت٤٥٠هـ)، تحقيق أحمد مبارك البغدادي، دار ابن قتيبة، الكويت، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.

٢٧- الإحكام في أصول الأحكام، تأليف أبي محمد علي بن أحمد بن حزم (ت٤٥٦هـ)، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

٢٨- الإحكام في أصول الأحكام، تأليف علي بن محمد الآمدي (ت٦٣١هـ)، تعليق الشيخ عبدالرزاق عفيفي، دار الصميعي، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.

٢٩- إحياء علوم الدين، تأليف أبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، دار الشعب، القاهرة.

٣٠- آداب البحث والمناظرة، تأليف محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي (ت١٣٩٣هـ)، تحقيق د. سعود العريفي، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ.

٣١- الآداب الشرعية، تأليف عبدالله بن محمد بن مفلح المقدسي (ت ٧٦٣هـ)، تحقيق شعيب الأرناؤط وعمر القيام، الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عام على تأسيس المملكة، الرياض، ١٤١٩هـ.

٣٢- الأدب المفرد، تأليف محمد بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ)، تحقيق سمير الزهيري، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.

٣٣- الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، تأليف د. سعود بن عبدالعزيز العريفي، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.

٣٤- آراء أهل المدينة الفاضلة، تأليف أبي نصر الفارابي (ت٣٣٩هـ)، دار مكتبة الهلال، الطبعة الأولى ١٩٩٦م.

٣٥- الأربعين في أصول الدين، تأليف فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي (ت٦٠٦هـ)، تحقيق د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.

٣٦- الأربعين في أصول الدين في العقائد وأسرار العبادات والأخلاق، تأليف أبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، تحقيق عبدالله عرواني، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.

٣٧- الأربعين في صفات رب العالمين، تأليف شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (ت٧٤٨هـ)، تحقيق عبدالقادر محمد عطا صوفي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.

٣٨- الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والرد على أهل الشرك والإلحاد، تأليف الشيخ صالح بن فوزان الفوزان، الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والدعوة والإرشاد، الرياض، الطبعة الثانية ١٤١٢هـ.

٣٩- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تأليف إمام الحرمين أبي المعالي عبدالملك الجويني (ت٤٧٨هـ)، تحقيق محمد يوسف موسى، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة ، ١٤٢٢هـ.

٤٠- إرشاد الثقات إلى اتفاق الشرائع على التوحيد والمعاد والنبوات، تأليف محمد بن علي الشوكاني (ت١٢٥٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ.

٤١- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تأليف محمد بن علي الشوكاني (ت١٢٥٠هـ)، تحقيق سامي بن العربي الأثري، دار الفضيلة، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

٤٢- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، تأليف محمد ناصر الدين الألباني (ت١٤٢٠هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ.

٤٣- أساس التقديس في علم الكلام، تأليف محمد بن عمر الرازي الخطيب (ت٦٠٦هـ)، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية.

٤٤- الاستذكار، الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار، تأليف الحافظ أبي عمر يوسف بن عبدالله بن عبدالبر (ت٤٦٣هـ)، تحقيق د. عبدالمعطي قلعجي، دار قتيبة ودار الوعي، سوريا، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.

٤٥- الاستغاثة في الرد على البكري، تأليف تقي الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، تحقيق د. عبدالله السهلي، مكتبة دار المنهاج، الرياض، الطبعة الثانية ١٤٢٦هـ.

٤٦- الاستقامة، تأليف تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن تيمية (ت٧٢٨هـ)، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام، الطبعة الثانية ١٤١١هـ.

٤٧- الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تأليف أبي عمر يوسف بن عبدالله بن عبد البر القرطبي(ت٤٦٣هـ)، تحقيق عادل مرشد، دار الأعلام، الأردن، الطبعة الأولى١٤٢٣هـ.

٤٨- أسد الغابة في معرفة الصحابة، تأليف علي بن محمد الجزري ابن الأثير (ت٦٣٠هـ)، تحقيق علي معوض وعادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٩- أسرار البلاغة، تأليف أبي بكر عبدالقاهر الجرجاني (ت٤٧٤هـ)، تحقيق محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة.

٥٠- الأسماء والصفات، تأليف أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت٤٥٨هـ)، تحقيق عبدالله محمد الحاشدي، مكتبة السوادي، الطبعة الثانية ١٤٢٧هـ.

٥١- إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان في أصول الدين، تأليف كمال الدين البياضي زاده (ت ١٠٩٨هـ)، تحقيق يوسف عبدالرزاق، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأولى ١٣٦٧هـ.

٥٢- الإشارات والتنبيهات، تأليف أبي علي الحسين بن عبدالله بن سينا (ت٤٢٨هـ)، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الثالثة.

٥٣- الإشارة في علم الكلام، تأليف فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي (ت٦٠٦هـ)، تحقيق محمد يوسف إدريس، دار الرازي، عمّان - الأردن، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ.

٥٤- اشتقاق أسماء الله الحسنى، تأليف عبدالرحمن بن إسحاق الزجاجي (ت٣٤٠هـ)، تحقيق عبد+ الحسين ؛ المبارك، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ.

٥٥- الإصابة في تمييز الصحابة، تأليف أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٦- الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات والرد عليها من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية، تأليف د. عبدالقادر محمد عطا صوفي، دار أضواء السلف، الرياض، الطبعة الثانية ١٤٢٦هـ.

٥٧- أصول الدين، تأليف جمال الدين أحمد بن محمد الغزنوي، تحقيق عمر الداعوق، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨م.

٥٨- أصول الدين، تأليف أبي منصور عبدالقاهر بن طاهر البغدادي (ت٤٢٩هـ)، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.

٥٩- أصول السنة، تأليف أبي بكر عبدالله بن الزبير الحميدي (ت٢١٩هـ)، تحقيق مشعل الحداري، دار ابن الأثير، الكويت، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

٦٠- أصول السنة، تأليف الإمام أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ)، دار المنار، الخرج- السعودية، الطبعة الأولى ١٤١١هـ.

٦١- أصول السنة، تأليف محمد بن عبدالله الأندلسي المشهور بابن أبي زمنين (٣٩٩هـ)، تحقيق وتخريج عبدالله بن محمد البخاري، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ. (مطبوع ضمن: رياض الجنة بتخريج أصول السنة).

٦٢- أصول فقه الإمام مالك (الأدلة النقلية)، د. عبد الرحمن بن عبد الله الشعلان، جامعة الإمام، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.

٦٣- إضاءة الدجنَّة في اعتقاد أهل السنة، تأليف أحمد المقري المالكي (ت١٠٤١هـ)، تحقيق عبدالله بن الصديق الغماري، دار الفكر، بيروت.

٦٤- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، تأليف محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي (ت١٣٩٣هـ)، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ.

٦٥- الاعتصام، تأليف أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي(ت ٧٩٠هـ)، تحقيق مشهور حسن سلمان، الدار الأثرية، عمَّان- الأردن، الطبعة الثانية ١٤٢٨هـ.

٦٦- الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، تأليف أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت٤٥٨هـ)، تحقيق أحمد أبو العينين، دار الفضيلة،

الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.

٦٧- اعتقاد أئمة أهل الحديث، تأليف أبي بكر أحمد بن إبراهيم الإسماعيلي (ت٣٧١هـ). (مطبوع ضمن اعتقاد أئمة السلف أهل الحديث).

٦٨- اعتقاد أئمة السلف أهل الحديث، جمع وشرح د. محمد بن عبدالرحمن الخميِّس، دار إيلاف الدولية للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.

٦٩- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تأليف محمد بن عمر الرازي الخطيب (ت٦٠٦هـ)، تحقيق علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٢هـ.

٧٠- الأعلام، تأليف خير الدين الزركلي (ت١٣٩٦هـ)، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة العاشرة ١٩٩٢م.

٧١- أعلام السنة المنشورة لاعتقاد الطائفة الناجية المنصورة، تأليف حافظ بن أحمد الحكمي (ت١٣٧٧هـ)، تحقيق أحمد مدخلي، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

٧٢- إعلام الموقعين عن رب العالمين، تأليف شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيِّم الجوزيَّة(ت٧٥١هـ)، تحقيق مشهور حسن سلمان، دار ابن الجوزي، السعودية-الدمام، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.

٧٣- أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمتشابهات، تأليف مرعي بن يوسف الكرمي (ت١٠٣٣هـ)، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.

٧٤- الاقتصاد في الاعتقاد، تأليف أبي حامد محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، تحقيق د. عادل العوا، دار الأمانة، بيروت، الطبعة الأولى ١٣٨٨هـ.

٧٥- اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تأليف تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن تيمية (ت٧٢٨هـ)، تحقيق د. ناصر العقل، مكتبة الرشد الرياض.

٧٦- أقوم ما قيل في القضاء والحكمة والتعليل، (ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٨/ ٨١-١٥٨).

٧٧- إكمال المعلم بفوائد مسلم، تأليف القاضي عياض بن موسى اليحصبي (ت ٥٤٤هـ)، تحقيق د. يحيى إسماعيل، دار الوفاء، المنصورة-مصر، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.

٧٨- إلجام العوام عن علم الكلام، تأليف أبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، (ضمن مجموع رسائل الغزالي).

٧٩- الأنساب، تأليف عبد الكريم بن محمد السمعاني (ت٥٦٢هـ)، تحقيق عبدالله عمر البارودي، دار الجنان، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

٨٠- الإنصاف في حقيقة الأولياء وما لهم من الكرامات والألطاف، تأليف الأمير محمد بن إسماعيل الصنعاني (ت١١٨٢هـ)، تحقيق عبدالرزاق ابن عبدالمحسن العباد البدر، دار ابن عفان، الخبر-السعودية، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

٨١- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تأليف القاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني (ت٤٠٣هـ)، تحقيق محمد زاهد الكوثري،

مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٤١٣هـ.

٨٢- الأوائل، تأليف أبي بكر أحمد بن عمرو ابن أبي عاصم (ت٢٧٨هـ)، تحقيق محمد بن ناصر العجمي، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الكويت.

٨٣- إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد، تأليف محمد بن إبراهيم المرتضى اليماني المشهور بابن الوزير (ت ٨٤٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ.

٨٤- إيضاح طرق الاستقامة في بيان أحكام الولاية والإمامة، تأليف جمال الدين يوسف بن عبد الهادي الحنبلي (ت٩٠٩هـ)، تحقيق عبدالله الكندري، دار غراس، الكويت، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ.

٨٥- الإيمان، تأليف أبي عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ)، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ.

٨٦- الإيمان، تأليف محمد بن إسحاق ابن منده (ت٣٩٥هـ)، تحقيق د. علي فقيهي، الجامعة الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ.

٨٧- الإيمان، تأليف محمد بن يحيى العدني، تحقيق حمد الجابري، الدار السلفية، الكويت، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ.

٨٨- الإيمان الأوسط (شرح حديث جبريل ﷺ)، تأليف تقي الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، تحقيق د. علي الزهراني، دار ابن الجوزي.

٨٩- الباعث الحثيث في اختصار علوم الحديث، تأليف أبي الفداء إسماعيل ابن كثير الدمشقي (ت٧٧٤هـ)، تحقيق علي حسن الحلبي، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

٩٠- الباعث على إنكار البدع والحوادث، تأليف شهاب الدين أبي محمد عبد الرحمن بن إسماعيل الشافعي الشهير بأبي شامة (ت٦٦٥هـ)، تحقيق عثمان أحمد عنبر، دار الهدى، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٩٨هـ.

٩١- البحر الزخار (مسند البزار)، تأليف أحمد بن عمرو العتكي البزار (ت٢٩٢هـ)، مؤسسة علوم القرآن، بيروت، ومكتبة العلوم والحكم، المدينة، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.

٩٢- البحر المحيط في أصول الفقه، تأليف بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي (ت٧٩٤هـ)، مراجعة عبدالقادر العاني وعمر الأشقر وآخرين، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ.

٩٣- البحور الزاخرة في علوم الآخرة، تأليف محمد بن أحمد السفاريني (ت١١٨٨هـ)، تحقيق محمد إبراهيم شومان، دار غراس، الكويت، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ.

٩٤- بدائع الفوائد، تأليف شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، تحقيق علي العمران، دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.

٩٥- البداية والنهاية، تأليف أبي الفداء إسماعيل ابن كثير الدمشقي (ت٧٧٤هـ)، مكتبة المعارف، بيروت.

٩٦- البرهان في أصول الفقه، تأليف إمام الحرمين أبي المعالي عبد

الملك الجويني (ت٤٧٨هـ)، تحقيق د. عبدالعظيم الديب، دار الأنصار، القاهرة.

٩٧- بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتحاد، تأليف تقي الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، تحقيق د. موسى الدويش، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الثالثة ١٤٢٢هـ.

٩٨- البيان والتبيين، تأليف عمرو بن بحر الجاحظ (ت٢٥٥هـ)، تحقيق عبدالسلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة السابعة ١٤١٨هـ.

٩٩- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلاميَّة، تأليف تقي الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة.

١٠٠- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلاميَّة، تأليف تقي الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، تصحيح وتكميل الشيخ محمد بن قاسم، مطبعة الحكومة، الرياض، الطبعة الأولى ١٣٩١هـ. (الإشارة إليها عند العزو).

١٠١- تاج العروس من جواهر القاموس، تأليف محمد مرتضى الحسيني الزبيدي (ت١٢٠٥هـ)، تحقيق لجنة علمية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

١٠٢- تاريخ الطبري (تاريخ الرسول والملوك)، تأليف أبي جعفر محمد ابن جرير الطبري (ت٣١١هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية.

١٠٣- تاريخ الجهمية والمعتزلة، تأليف جمال الدين القاسمي الدمشقي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ.

١٠٤- تأويل مختلف الحديث، تأليف أبي محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة (ت٢٧٦هـ)، مكتبة زيدان.

١٠٥- تأويل مشكل القرآن، تأليف أبي محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة (ت٢٧٦هـ)، تحقيق السيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، الطبعة الثانية ١٣٩٣هـ.

١٠٦- تبصرة الأدلة في أصول الدين، تأليف أبي المعين ميمون بن محمد النسفي (ت٥٠٨هـ)، تحقيق د. حسين آتاي، رئاسة الشؤون الدينية، تركيا، ١٩٩٣م.

١٠٧- التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تأليف أبي المظفر طاهر بن محمد الإسفرايني (ت٤٧١هـ)، تحقيق كمال يوسف الحوت، دار عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ.

١٠٨- التبصير في معالم الدين، تأليف أبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت٣١١هـ)، تحقيق د. علي الشبل، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.

١٠٩- تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، تأليف أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر (ت٥٧١هـ)، تعليق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.

١١٠- التحسين والتقبيح العقليان وأثرهما في مسائل أصول الفقه مع مناقشة علمية لأصول المدرسة العقلية الحديثة، تأليف عائض بن عبدالله

الشهراني، دار كنوز إشبيليا، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ.

١١١- تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، تأليف محمد عبدالرحمن المباركفوري، دار الكتب العلمية، بيروت.

١١٢- تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، تأليف برهان الدين إبراهيم البيجوري (ت١٢٧٦هـ)، المكتبة الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

١١٣- تحقيق المقام على كفاية العوام في علم الكلام، تأليف برهان الدين إبراهيم البيجوري (ت١٢٧٦هـ)، مصر، ١٢٩٣هـ.

١١٤- التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، تأليف محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي (ت٦٧١هـ)، تحقيق الصادق بن محمد إبراهيم، مكتبة دار المنهاج، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.

١١٥- الترغيب والترهيب، تأليف عبدالعظيم بن عبد القوي المنذري (ت٦٥٦هـ)، تحقيق مشهور حسن سلمان، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.

١١٦- التسعينية، تأليف تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (ت٧٢٨هـ)، تحقيق د. محمد العجلان، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.

١١٧- التصديق بالنظر إلى الله تعالى في الآخرة، تأليف أبي بكر محمد بن الحسين الآجري (ت٣٦٠هـ)، تحقيق سمير الزهيري، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

١١٨- التعريفات، تأليف علي بن محمد الجرجاني(ت٨١٦هـ)، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٥م.

١١٩- التعليقات المفيدة على منظومتي جوهرة التوحيد وبدء الأمالي، تأليف عبد السلام شاكر، مراجعة محمد أديب الكلاس، دار أقرأ، دمشق، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.

١٢٠- تفسير البحر المحيط، تأليف محمد بن يوسف المشهور بأبي حيان الأندلسي (ت٧٤٥هـ)، تحقيق عادل عبدالموجود وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.

١٢١- تفسير القرآن، تأليف عبدالرزاق بن همام الصنعاني (ت٢١١هـ)، تحقيق مصطفى مسلم محمد، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.

١٢٢- تفسير القرآن ، تأليف أبي المظفر منصور بن محمد التميمي الحنفي ثم الشافعي السّمعاني ، دار الوطن، ١٤١٧هـ.

١٢٣- تفسير القرآن العظيم، تأليف أبي الفداء إسماعيل ابن كثير الدمشقي (ت٧٧٤هـ)، تحقيق سامي السلامة، دار طيبة، الرياض، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ.

١٢٤- تقريب التدمرية، تأليف محمد بن صالح العثيمين، مدار الوطن، ١٤٢٤هـ.

١٢٥- التقليد في باب العقائد والأحكام، تأليف د. ناصر الجديع، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ.

١٢٦- التكفير وضوابطه، تأليف د. إبراهيم الرحيلي، دار الإمام البخاري، قطر، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ.

١٢٧- تلبيس إبليس، تأليف أبي الفرج عبدالرحمن بن علي الشهير بابن الجوزي(ت٥٩٧هـ)، تحقيق د. أحمد المزيد، دار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.

١٢٨- تلخيص المحصل، تأليف نصير الدين الطوسي، مراجعة طه عبدالرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة. (مطبوع مع الأصل).

١٢٩- تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تأليف القاضي أبي بكر الباقلاني (ت٤٠٣هـ)، تحقيق عماد الدين حيدر، الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ.

١٣٠- التمهيد لقواعد التوحيد، تأليف أبي الثناء محمود بن زيد اللامشي الحنفي الماتريدي (حياته في منتصف القرن السادس الهجري)، تحقيق عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٥م.

١٣١- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تأليف أبي عمر يوسف بن عبدالله ابن عبد البر، تحقيق محمد بوخبزة وسعيد أحمد، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب.

١٣٢- تهافت التهافت، تأليف محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسي (ت٥٩٥هـ)، تحقيق د. سليمان دنيا، الطبعة الثالثة، دار المعارف، مصر.

١٣٣- تهافت الفلاسفة، تأليف أبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، تحقيق د. صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، بيروت،

١٤٢٣هـ.

١٣٤- تهذيب اللغة، تأليف أبي منصور محمد أحمد الأزهري(ت٣٧٠هـ)، تحقيق عبد السلام هارون، الدار المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة.

١٣٥- التوحيد، تأليف محمد بن إسحاق بن منده (ت٣٩٥هـ)، تحقيق د. محمد الوهيبي، د. موسى الغصن، دار الهدي النبوي، مصر، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ.

١٣٦- توضيح المقاصد وتصحيح القواعد، تأليف أحمد بن إبراهيم بن عيسى (ت ١٣٢٩هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٦هـ.

١٣٧- التوقيف على مهمات التعاريف، تأليف عبدالرؤوف المناوي (ت١٠٣١هـ)، تحقيق محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق- بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.

١٣٨- تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد، تأليف الشيخ سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب (ت١٢٣٣هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٣٩٧هـ.

١٣٩- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تأليف عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تحقيق عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.

١٤٠- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تأليف أبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ)، تحقيق د. عبدالله التركي، دار هجر، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.

١٤١- جامع بيان العلم وفضله، تأليف أبي عمر يوسف بن عبدالبر (ت٤٦٣هـ)، تحقيق أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي.

١٤٢- جامع الرسائل، تأليف تقي الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، تحقيق محمد رشاد سالم، دار المدني.

١٤٣- جامع الشروح والحواشي، تأليف عبدالله محمد الحبشي، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ١٤٢٥هـ.

١٤٤- جامع العلوم والحكم، تأليف زين الدين عبدالرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي (ت٧٩٥هـ)، تحقيق د. محمد أبو النور، دار السلام، الرياض، الطبعة الثانية ١٤٢٤هـ.

١٤٥- الجامع لأحكام القرآن، تأليف محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي (ت٦٧١هـ)، تحقيق د. عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ.

١٤٦- جلاء الأفهام في فضل الصلاة والسلام على خير الأنام، تأليف شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، تحقيق زائد بن أحمد النشيري، دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.

١٤٧- جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية، تأليف د. محمد أحمد لوح، دار ابن عفان.

١٤٨- جهود الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في تقرير عقيدة السلف، تأليف د. عبدالعزيز الطويان، الجامعة الإسلامية، الطبعة الثانية ١٤٢٧هـ.

١٤٩- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تأليف تقي الدين أحمد

ابن عبدالحليم بن تيمية (ت٧٢٨هـ)، تحقيق د. علي بن حسن بن ناصر وآخرين، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الثانية ١٤١٩هـ.

١٥٠- حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، تأليف شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيِّم الجوزية (ت٧٥١هـ)، تحقيق زائد النشيري، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ.

١٥١- حاشية ابن الأمير على إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد، تأليف محمد بن محمد السنباوي المشهور بابن الأمير (ت١٢٣٢هـ)، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.

١٥٢- حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية، تأليف أحمد بن موسى الخيالي الحنفي (ت ٨٧٠هـ) (مطبوع بذيل شرح العقائد النسفية).

١٥٣- حاشية الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية للسفاريني، تأليف عبدالرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي (ت١٣٩٢هـ)، الطبعة الثانية ١٤١٦هـ.

١٥٤- حاشية الدسوقي على أم البراهين، تأليف محمد أحمد الدسوقي، المطبعة العامرة، مصر، ١٢٩٠هـ.

١٥٥- حاشية الكلنبوي على شرح الجلال الدواني على العضدية، تأليف إسماعيل الكلنبوي (ت١٢٠٥هـ) (مطبوع مع شرح الجلال).

١٥٦- حاشية محمد عبده على شرح الجلال الدواني، تأليف محمد عبده (ت١٣٢٣هـ)، تحقيق سليمان دنيا، مطبعة البابي الحلبي، ١٣٧٧هـ.

١٥٧- حاشية المطيعي على شرح الخريدة البهية، تأليف محمد بخيت

المطيعي (ت١٣٥٤هـ)، مطبعة جريدة الإسلام، ١٣١٥هـ.

١٥٨- الحبائك في أخبار الملائك، تأليف جلال الدين عبدالرحمن السيوطي (ت٩١١هـ)، تحقيق السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٨هـ.

١٥٩- الحجة في بيان المحجَّة وشرح عقيدة أهل السنة، تأليف قوَّام السنة أبي القاسم إسماعيل الأصبهاني (ت٥٣٥هـ)، تحقيق د. محمد ربيع المدخلي ود. محمد بن محمود أبورحيم، دار الراية، الطبعة الأولى ١٤١١هـ.

١٦٠- الحقائق في تعريفات مصطلحات علماء الكلام، محمد بن يوسف السنوسي، تحقيق أبي عبد الرحمن المالكي المازري.

١٦١- حقيقة البدعة وأحكامها، تأليف د. سعيد بن ناصر الغامدي، مكتبة الرشد، الرياض.

١٦٢- الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى، تأليف د. محمد ربيع هادي المدخلي، مكتبة لينة، دمنهور - مصر، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.

١٦٣- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، للحافظ أبي نعيم أحمد بن عبدالله الأصبهاني (ت٤٣٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.

١٦٤- خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، تأليف محمد أمين بن فضل الله الحموي المحبِّي (ت١١١١هـ)، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.

١٦٥- خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل، تأليف

محمد بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤١١هـ.

١٦٦- درء تعارض العقل والنقل، تأليف تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، الطبعة الثانية ١٤١١هـ.

١٦٧- الدرر السنية في الأجوبة النجدية، جمع عبدالرحمن بن محمد بن قاسم القحطاني النجدي (ت١٣٩٢هـ)، الطبعة السادسة ١٤١٧هـ.

١٦٨- دفع إيهام الاضطراب عن آي الكتاب، تأليف محمدالأمين بن محمدالمختار الشنقيطي (ت١٣٩٣هـ)، مكتبة ابن تيمية ،القاهرة، مكتبة الخراز، جدة، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

١٦٩- دفع إيهام التشبيه عن أحاديث الصفات ونقد كتاب (تأويل الأحاديث الموهمة للتشبيه) المنسوب للحافظ السيوطي، تأليف د. محمد السمهري، دار بلنسية، الرياض، الطبعة الثانية ١٤٢١هـ.

١٧٠- دقائق التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن تيمية، جمع ودارسة محمد السيد الجليند، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ.

١٧١- دلائل التوحيد، تأليف محمد جمال الدين القاسمي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.

١٧٢- دلالة الأسماء الحسنى على التنزيه، د. عيسى السعيدي، سلسلة كتاب دعوة الحق كتاب رقم (٢٠٥)، رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، ١٤٢٥هـ.

١٧٣- ذم التأويل، تأليف موفق الدين عبدالله بن أحمد المقدسي (ت٦٢٠هـ)، تحقيق بدر بن عبدالله البدر، دار الفتح، الشارقة، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.

١٧٤- الرؤية، تأليف أبي الحسن علي بن عمر الدارقطني (ت٣٨٥هـ)، تحقيق إبراهيم العلي وأحمد الرفاعي، مكتبة المنار، الأردن، الطبعة الأولى ١٤١١هـ.

١٧٥- رؤية الله تعالى وتحقيق الكلام فيها، تأليف د. أحمد بن ناصر الحمد، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٤١١هـ.

١٧٦- رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد، تأليف عثمان بن سعيد الدارمي (ت٢٨٠هـ)، تحقيق محمد حامد الفقي، الطبعة الأولى ١٣٥٨هـ.

١٧٧- الرد على الجهمية، تأليف عثمان بن سعيد الدارمي (ت٢٨٠هـ)، تحقيق بدر بن عبدالله البدر، الدار السلفية، الكويت، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.

١٧٨- الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكّت فيه من متشابه القرآن وتأولته على غير تأويله، تأليف الإمام أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ)، تحقيق دغش بن شبيب العجمي، دار غراس للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ.

١٧٩- الرد على المنطقيين، تأليف تقي الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، إدارة ترجمان السنة، لاهور-باكستان، ١٣٩٦هـ.

١٨٠- رسائل الجنيد، تأليف د. جمال رجب سيدبي، دار اقرأ، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.

١٨١- الرسالة، تأليف محمد بن إدريس الشافعي (ت٢٠٤هـ)، تحقيق أحمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٨٢- الرسالة، تأليف أبي محمد عبدالله بن أبي زيد عبدالرحمن المشهور بابن أبي زيد القيرواني (ت٣٨٦هـ)، المكتبة الثقافية، بيروت.

١٨٣- رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، تأليف أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت٣٢٤هـ)، تحقيق عبدالله شاكر الجنيدي، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة الثانية ١٤٢٧هـ.

١٨٤- رسالة الاحتجاج بالقدر، تأليف تقي الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية (٧٢٨هـ)، (ضمن الفتاوى(٨/ ٢٧٢ وما بعدها)].

١٨٥- الرسالة التدمرية، تأليف تقي الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، تحقيق د. محمد السعوي، مكتبة العبيكان، الطبعة الخامسة ١٤١٩هـ.

١٨٦- رسالة التوحيد، تأليف محمد عبده (ت١٣٢٣هـ)، دار المنار، الطبعة السابعة عشرة ١٣٧٦هـ.

١٨٧- رسالة جواب أهل العلم والإيمان في أن سورة قل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن، تأليف تقي الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية (ت٧٢٨هـ). (ضمن الفتاوى).

١٨٨- رسالة الحسبة، تأليف تقي الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية

(ت٧٢٨هـ). (ضمن مجموع الفتاوى ٢٨/ ٦٠-١٢٠).

١٨٩- رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الردِّ على من أنكر الحرف والصوت، تأليف عبيد الله بن سعيد السجزي (ت٤٤٤هـ)، تحقيق د. محمد باكريم باعبدالله، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة الثانية ١٤٢٣هـ.

١٩٠- الرسالة العرشية، تأليف تقي الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، إدارة الطباعة المنيرية.

١٩١- رسالة الفرقان بين الحق والباطل، تأليف تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن تيمية (ت٧٢٨هـ)، (مطبوع ضمن مجموع الفتاوى ١٣/ ٥-٢٢٩).

١٩٢- رسالة في إثبات الاستواء والفوقية ومسألة الحرف والصوت، تأليف تقي الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية (ت٧٢٨هـ). (ضمن مجموعة الرسائل المنيرية).

١٩٣- رسالة في الصفات الاختيارية، تأليف تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، (ضمن جامع الرسائل).

١٩٤- الروح، تأليف شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، تحقيق د. بسام العموش، دار ابن تيمية، الرياض، ١٤٠٥هـ.

١٩٥- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تأليف أبي الفضل شهاب الدين محمود الألوسي (ت١٢٧٠هـ)، الطبعة المنيرية، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٩٦- روضة الطالبين، تأليف أبي زكريا يحيى بن شرف النووي (٦٧٦هـ)، تحقيق عادل عبدالموجود وعلي معوض، دار عالم الكتب، الرياض، ١٤٢٣هـ.

١٩٧- زاد المسير في علم التفسير، تأليف أبي الفرج جمال الدين عبدالرحمن بن علي ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٤هـ.

١٩٨- زاد المعاد في هدي خير العباد، تأليف شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، تحقيق شعيب الأرناؤط وعبدالقادر الأرناؤط، بيروت، مؤسسة الرسالة، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، الطبعة السابعة والعشرون ١٤١٥هـ.

١٩٩- زيادة الإيمان ونقصانه وحكم الاستثناء فيه، تأليف د. عبدالرزاق العباد، دار كنوز إشبيليا، الرياض، الطبعة الثانية ١٤٢٧هـ.

٢٠٠- سِرُّ الفصاحة، تأليف عبدالله بن محمد بن سنان الخفاجي الحلبي (ت٤٦٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ.

٢٠١- سلسلة الأحاديث الصحيحة، تأليف محمد ناصر الدين الألباني (ت١٤٢٠هـ)، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض.

٢٠٢- سلسلة الأحاديث الضعيفة، تأليف محمد ناصر الدين الألباني (ت١٤٢٠هـ)، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، للرياض.

٢٠٣- سنن أبي داود، تأليف أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني (ت٢٧٥هـ)، تحقيق عزت عبيد الدعاس وعادل السيد، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

٢٠٤- سنن الترمذي (الجامع الكبير)، تأليف أبي عيسى محمد بن سورة الترمذي (ت ٢٧٩هـ)، تحقيق د. بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٦م.

٢٠٥- سنن الدارمي، تأليف عبدالله بن عبدالرحمن الدارمي (ت٢٥٥هـ)، تحقيق حسين سليم الداراني، دار المغني، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

٢٠٦- السنن الكبرى، تأليف أحمد بن الحسين البيهقي (ت٤٥٨هـ)، مجلس دائرة المعارف النظامية، الهند، حيدر آباد، الطبعة الأولى ١٣٤٤هـ.

٢٠٧- السنن الكبرى، تأليف أحمد بن شعيب النسائي (ت٣٠٣هـ)، تحقيق حسن شلبي، إشراف شعيب الأرناؤط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

٢٠٨- سنن النسائي (المجتبى)، تأليف أحمد بن شعيب النسائي (ت٣٠٣هـ)، دار المعرفة، بيروت، وبذيله شرح السيوطي وحاشية السندي.

٢٠٩- السنة، تأليف عبدالله بن الإمام أحمد بن حنبل (ت٢٩٠هـ)، تحقيق محمد بن سعيد القحطاني، دار عالم الكتب، الرياض، الطبعة الرابعة ١٤١٦هـ.

٢١٠- السنة، تأليف أبي بكر عمرو بن أبي عاصم الضحاك الشيباني (ت٢٨٧هـ)، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني (ت١٤٢٠هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ.

٢١١- السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، تأليف مصطفى السباعي (ت١٣٨٤هـ)، دار الوراق -المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى ٢٠٠٠م.

٢١٢- السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تأليف تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن تيمية (ت٧٢٨هـ)، تحقيق علي العمران، دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ.

٢١٣- سير أعلام النبلاء، تأليف شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (ت٧٤٨هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ.

٢١٤- السيرة الحلبية: إنسان العيون في سيرة الأمين والمأمون، تأليف علي بن برهان الدين الحلبي الشافعي (ت١٠٤٤هـ)، المطبعة الأزهرية، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٣٥١هـ.

٢١٥- الشامل في أصول الدين، تأليف إمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك الجويني (ت٤٧٨هـ)، تحقيق د. علي النشار وآخرين، دار مساء المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٩م.

٢١٦- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، تأليف محمد بن محمد مخلوف، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٤٩هـ.

٢١٧- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تأليف أبي القاسم هبة الله بن الحسن اللالكائي (ت٤١٨هـ)، تحقيق د. أحمد بن سعد الحمدان، دار طيبة، الرياض، الطبعة الرابعة ١٤١٦هـ.

٢١٨- شرح الأصول الخمسة، تأليف القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت٤١٥هـ)، تعليق أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢١٩- شرح إضاءة الدجنَّة، تأليف محمد بن أحمد الداه الشنقيطي. (مطبوع مع الأصل إضاءة الدجنة).

٢٢٠- شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، تأليف شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت ٦٨٤هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٤هـ.

٢٢١- الشرح الجديد على جوهرة التوحيد، تأليف محمد بن أحمد العدوي، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الأولى ١٣٦٦هـ.

٢٢٢- شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية، تأليف جلال الدين محمد بن أسعد الدواني (ت ٩١٨هـ)، مطبعة خورشيد، إيران، ١٣١٧هـ.

٢٢٣- شرح حديث النزول، تأليف تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن تيمية (٧٢٨هـ)، تحقيق د. محمد الخميس، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.

٢٢٤- شرح الخريدة البهية، تأليف أحمد الدردير المالكي (ت١٢٠١هـ)، مطبعة جريدة الإسلام، ١٣١٥هـ. (مطبوع بذيل حاشية المطيعي عليه).

٢٢٥- شرح الرسالة التدمرية، تأليف الشيخ عبدالرحمن بن صالح البراك، إخراج د. سليمان الغصن، دار كنوز إشبيليا، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.

٢٢٦- شرح السنة، تأليف الحسين بن مسعود البغوي (ت٥١٦هـ)، تحقيق شعيب الأرناؤط ومحمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ.

٢٢٧- شرح السنة، تأليف الحسن بن علي البربهاري (ت٣٢٩هـ)، تحقيق عبدالرحمن بن أحمد الجميزي، مكتبة دار المنهاج، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ.

٢٢٨- شرح السنة معتقد إسماعيل بن يحيى المزني، تأليف إسماعيل بن يحيى المزني (ت٢٦٤هـ) تحقيق جمال عزون، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، ١٤١٥هـ.

٢٢٩- شرح الصاوي على جوهرة التوحيد، تأليف أحمد بن محمد الصاوي المالكي (ت١٢٤١هـ)، تحقيق د. عبدالفتاح البزم، دار ابن كثير، دمشق، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ.

٢٣٠- شرح صحيح مسلم (المنهاج بشرح صحيح مسلم ابن الحجاج)، تأليف محيي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، المطبعة المصرية بالأزهر، الطبعة الأولى ١٣٤٧هـ.

٢٣١- شرح الصدور بأحوال الموتى والقبور، تأليف جلال الدين عبدالرحمن السيوطي (ت٩١١هـ)، مطبعة المدني، القاهرة.

٢٣٢- شرح العقائد النسفية، تأليف سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت٧٩٣هـ)، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.

٢٣٣- شرح العقيدة الطحاوية، تأليف علي بن علي بن أبي العز الطحاوي (ت٧٩٣هـ)، تحقيق د. عبدالله التركي وشعيب الأرناؤط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة التاسعة ١٤١٧هـ.

٢٣٤- شرح العقيدة الطحاوية، تأليف الشيخ عبدالرحمن بن صالح البراك، إعداد عبدالرحمن بن صالح السديس، دار التدمرية، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ.

٢٣٥- شرح العقيدة الواسطية، تأليف محمد بن صالح العثيمين، إخراج سعد الصميل، دار ابن الجوزي، الطبعة الثانية ١٤١٥هـ.

٢٣٦- شرح الفقه الأكبر، تأليف ملا علي سلطان القاري الحنفي (ت١٠١٤هـ)، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية ١٣٧٥هـ.

٢٣٧- شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، تأليف عبدالله بن محمد الغنيمان، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.

٢٣٨- شرح الكوكب المنير، تأليف محمد بن أحمد الفتوحي المشهور بابن النجار (ت٩٧٢هـ)، تحقيق د. محمد الزحيلي ود. نزيه حماد، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، الطبعة الثالثة ١٤٢٣هـ.

٢٣٩- شرح مشكل الآثار، تأليف أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي (ت٣٢١هـ)، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.

٢٤٠- شرح المقاصد، تأليف سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت٧٩٣هـ)، دار المعارف العثمانية، باكستان، ١٤٠١هـ.

٢٤١- الشرح الممتع على زاد المستقنع، تأليف محمد بن صالح العثيمين (ت١٤٢١هـ)، دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.

٢٤٢- شرح منتهى الإرادات، تأليف منصور بن يونس البهوتي (ت١٠٥١هـ)، تحقيق د. عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

٢٤٣- شرح المواقف، تأليف عضد الدين عبدالرحمن الإيجي (ت٧٥٦هـ)، تحقيق محمود الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.

٢٤٤- الشرح الميسر على الفقهين الأبسط والأكبر، تأليف أبي حنيفة النعمان بن ثابت الخراز الكوفي (ت١٥٠هـ)، تحقيق د. محمد الخميس، دار الفرقان، عجمان، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.

٢٤٥- شرح اليواقيت الثمينة فيما انتمى لعالم المدينة في القواعد والنظائر والفوائد الفقهية، تأليف محمد بن أبي القاسم السلجماسي، تحقيق عبد الباقي البدوي، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.

٢٤٦- شعب الإيمان، تأليف أحمد بن الحسين البيهقي (ت٤٥٨هـ)، تحقيق محمد السعيد زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

٢٤٧- الشفاء، تأليف الحسين بن عبدالله بن سينا (ت٤٢٨هـ)، تحقيق إبراهيم مدكور، دار الفكر، بيروت.

٢٤٨- الشفاء بتعريف حقوق المصطفى، تأليف القاضي عياض بن موسى اليحصبي (ت٥٤٤هـ)، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٤هـ.

٢٤٩- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، تأليف شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، تحقيق د. أحمد الصمعاني ود. علي العجلان، دار الصميعي، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ.

٢٥٠- الشفاعة عند المثبتين والنافين دراسة نقدية على ضوء عقيدة أهل السنة، تأليف عفاف الونيس، دار التوحيد، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ.

٢٥١- الصارم المسلول على شاتم الرسول، تأليف تقي الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية (٧٢٨هـ)، تحقيق محمد الحلواني ومحمد كبير شودري، دار المؤمن، الرياض، ودار رمادي، الدمام، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

٢٥٢- الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، تأليف إسماعيل بن حماد الجوهري (ت٣٩٣هـ)، تحقيق أحمد عبدالغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٤هـ.

٢٥٣- صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تأليف محمد بن حبان البستي (ت٣٥٤هـ)، ترتيب علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (ت٧٣٩هـ)، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٢٥٤- صحيح البخاري (الجامع الصحيح)، تأليف أبي محمد بن إسماعيل البخاري (٢٥٦هـ)، دار السلام، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

٢٥٥- صحيح الترغيب والترهيب، تأليف محمد بن ناصر الدين الألباني، (مطبوع مع ضعيف الترغيب).

٢٥٦- صحيح الجامع الصغير وزيادته، تأليف محمد ناصر الدين الألباني (ت١٤٢٠هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٨هـ.

٢٥٧- صحيح سنن الترمذي، تأليف محمد ناصر الدين الألباني (ت١٤٢٠هـ)، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.

٢٥٨- صحيح مسلم، تأليف مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٥٩- صريح السنة، تأليف أبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت٣١٠هـ)، تحقيق بدر المعتوق، دار غراس، الكويت ، الطبعة الثانية ١٤٢٦هـ.

٢٦٠- صفة الصفوة، تأليف أبي الفرج عبدالرحمن بن علي ابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ)، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ.

٢٦١- صفة النزول الإلهي ورد الشبهات حولها، تأليف عبدالقادر بن محمد الغامدي، مكتبة دار البيان الحديثة .

٢٦٢- الصفدية، تأليف تقي الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، تحقيق د. محمد رشاد سالم، دار الهدي النبوي، مصر، دار الفضيلة، الرياض.

٢٦٣- الصلاة وحكم تاركها، تأليف شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، تحقيق بسام الجابي، دار الجفان والجابي ودار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.

٢٦٤- الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة، تأليف شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، تحقيق علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الثالثة ١٤١٨هـ.

٢٦٥- ضعيف الترغيب والترهيب، تأليف محمد ناصر الدين الألباني (ت١٤٢٠هـ)، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

٢٦٦- ضعيف الجامع الصغير، تأليف محمد ناصر الدين الألباني . (مطبوع مع صحيح الجامع الصغير).

٢٦٧- ضعيف سنن الترمذي، تأليف محمد ناصر الدين الألباني(مطبوع مع صحيح الترمذي).

٢٦٨- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، تأليف شمس الدين محمد بن عبدالرحمن السخاوي (ت٩٠٢هـ)، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.

٢٦٩- ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، تأليف عبد الرحمن حسن حبنَّكة الميداني، دار القلم، دمشق، الطبعة الرابعة ١٤١٤هـ.

٢٧٠- طبقات الحنابلة، تأليف القاضي أبي الحسين محمد بن أبي يعلى الفرَّاء (ت٥٢٦هـ)، تحقيق د. عبدالرحمن بن سليمان العثيمين، الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عام على تأسيس المملكة، الرياض، ١٤١٩هـ.

٢٧١- طبقات الشافعية الكبرى، تأليف تاج الدين عبدالوهاب بن علي السبكي (ت٧٧١هـ)، تحقيق د. محمود الطناحي ود. عبدالفتاح الحلو، دار هجر، مصر، الطبعة الثانية١٤١٣هـ.

٢٧٢- الطبقات الكبرى، تأليف محمد بن سعد الزهري (ت٢٣٠هـ)، تحقيق علي محمد عمير، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

٢٧٣- طبقات المعتزلة، تأليف أحمد بن يحيى ابن المرتضى، تحقيق سوسنة ديفلد- ثلرز، الطبعة الثانية، بيروت، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

٢٧٤- طرح التثريب في شرح التقريب، تأليف زين الدين أبي الفضل عبدالرحيم بن الحسين العراقي (ت٨٠٦هـ)، وابنه أبي زرعة أحمد بن عبدالرحيم العراقي (ت٨٢٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٧٥- طريق الهجرتين وباب السعادتين، تأليف شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، تحقيق محمد أجمل الإصلاحي وزائد النشيري، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ.

٢٧٦- ظلال الجنة في تخريج السنَّة لابن أبي عاصم، تأليف محمد ناصر الدين الألباني (ت١٤٢٠هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ. (مطبوع مع الأصل).

٢٧٧- عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، تأليف محمد ابن العربي المالكي (ت٥٤٣هـ)، دار الباز للطباعة والنشر، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٧٨- العرش وما روي فيه، تأليف محمد بن عثمان بن أبي شيبة (ت٢٩٧هـ)، تحقيق د. محمد خليفة التميمي. (مطبوع ضمن: محمد بن عثمان بن أبي شيبة وكتابه العرش دراسة وتحقيق د. خليفة التميمي).

٢٧٩- عصمة الأنبياء، تأليف فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي (ت٦٠٦هـ)، تحقيق محمد حجازي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.

٢٨٠- العظمة، تأليف عبد اللَّه بن محمد بن جعفر الأصبهاني (ت٣٦٩هـ)، تحقيق رضاء اللَّه المباركفوري، دار العاصمة، الرياض.

٢٨١- العقيدة رواية الخلال، تأليف الإمام أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ)، تحقيق عبد العزيز السيروان، دار ابن قتيبة، دمشق، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

٢٨٢- عقيدة السلف أصحاب الحديث، تأليف إسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني (ت٤٤٩هـ)، تحقيق د. ناصر الجديع، دار

العاصمة، الرياض، ١٤١٩هـ.

٢٨٣- العقيدة الواسطية، تأليف تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (ت٧٢٨هـ)، دار البخاري، القصيم، ١٤١١هـ.

٢٨٤- العقيدة الطحاوية، تأليف أبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي (ت٣٢١هـ)، الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ١٤٠٨هـ.

٢٨٥- العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تأليف إمام الحرمين أبي المعالي عبدالملك الجويني(ت٤٧٨هـ)، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية، القاهرة، ١٤١٢هـ.

٢٨٦- العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ، تأليف صالح بن مهدي المقبلي (ت١١٠٨هـ)، مصر، الطبعة الأولى ١٣٢٨هـ.

٢٨٧- العلو للعلي الغفار في إيضاح صحيح الأخبار وسقيمها، تأليف الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (ت٧٤٨هـ)، تحقيق أشرف بن عبد المقصود، أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.

٢٨٨- العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، تأليف محمد بن إبراهيم المرتضى المشهور بابن الوزير اليماني (ت٨٤٠هـ)، تحقيق شعيب الأرناؤط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤١٥هـ.

٢٨٩- عون المريد لشرح جوهرة التوحيد، تأليف عبدالكريم تتان ومحمد أديب الكيلاني، دار البشائر، دمشق، الطبعة الثانية ١٤١٩هـ.

٢٩٠- غاية المرام في علم الكلام، تأليف علي بن محمد الآمدي

(ت٦٣١هـ)، تحقيق أحمد السايح وتوفيق وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ.

٢٩١- الغنية في أصول الدين، تأليف أبي سعيد عبدالرحمن النيسابوري المتولي الشافعي (ت ٤٧٨هـ)، تحقيق عماد الدين حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.

٢٩٢- الفتاوى الحديثية، تأليف أبي عبدالله محمد بن عبدالرحمن السخاوي (٩٠٢هـ)، تحقيق علي رضا بن عبدالله بن علي رضا، دار المأمون للتراث، دمشق.

٢٩٣- فتاوى السبكي، تأليف علي بن عبد الكافي السبكي (ت٧٥٦هـ)، دار المعرفة، بيروت.

٢٩٤- الفتاوى الكبرى، تأليف أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، تحقيق محمد عطا ومصطفى عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

٢٩٥- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تأليف أحمد بن علي بن حجر العسقلاني(ت٨٥٢هـ)، تعليق الشيخ عبدالعزيز بن باز، دار المعرفة، بيروت.

٢٩٦- فتح رب البرية بتلخيص الحموية، تأليف محمد بن صالح العثيمين (ت١٤٢١هـ)، مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين.

٢٩٧- فتح الغفار بشرح المنار، تأليف زين بن إبراهيم الحنفي المشهور بابن نُجيم (ت٩٧٠هـ)، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأولى ١٣٥٥هـ.

٢٩٨- فتح القدير الجامع بين فنَّيّ الرواية والدراية من علم التفسير، تأليف محمد بن علي الشوكاني (ت١٢٥٠هـ)، تحقيق عبدالرحمن عميرة، دار الوفاء، المنصورة- مصر، ١٤١٥هـ.

٢٩٩- الفرق بين الفرق، تأليف أبي منصور عبدالقاهر بن طاهر البغدادي (ت ٤٢٩هـ)، تحقيق محيي الدين عبدالحميد، دار الطلائع، القاهرة، ٢٠٠٥م.

٣٠٠- فرق الشيعة، تأليف الحسن بن موسى النوبختي وسعد بن عبدالله القمي، تحقيق عبدالمنعم الحنفي، دار الرشاد، القاهرة.

٣٠١- الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، تأليف تقي الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، تحقيق د. عبدالرحمن اليحيى، دار الفضيلة.

٣٠٢- الفروع، تأليف شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي (ت٧٦٣هـ)، تحقيق د. عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ودار المؤيد، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.

٣٠٣- الفروق (أنوار البروق في أنواء الفروق)، تأليف شهاب الدين أحمد بن إدريس الصنهاجي المشهور بالقرافي (ت٦٨٤هـ)، تحقيق د. محمد أحمد سراج ود. علي جمعة، دار السلام، االقاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

٣٠٤- الفصل في الملل والأهواء والنحل، تأليف علي بن أحمد الشهير بابن حزم الأندلسي الظاهري(ت٤٥٦هـ)، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٦هـ.

٣٠٥- فضائل الصحابة، تأليف أبي عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل (ت٢٤١هـ)، تحقيق وصي الله بن محمد عباس، دار ابن الجوزي، الدمام-

السعودية، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ.

٣٠٦- الفقيه والمتفقه، تأليف أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت ٤٦٢هـ)، تحقيق عادل العزازي، الدمام- السعودية، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

٣٠٧- فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، تأليف عبدالحي بن عبدالكبير الكتاني (ت١٣٨٢هـ)، تحقيق د. إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ.

٣٠٨- الفوائد البهية في تراجم الحنفية، تأليف أبي الحسنات محمد عبدالحي اللكنوي (ت ١٣٠٤هـ)، تحقيق محمد بدر الدين النعساني، دار المعرفة، بيروت.

٣٠٩- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تأليف أبي حامد محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، (ضمن مجموع رسائل الغزالي).

٣١٠- فيض القدير شرح الجامع الصغير، تأليف محمد عبدالرؤوف المناوي (ت١٠٣١هـ)، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية ١٣٩١هـ.

٣١١- قاعدة في المعجزة والكرامات، تأليف تقي الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، تحقيق حماد سلامة، مكتبة المنار، الأردن، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.

٣١٢- القاموس المحيط، تأليف محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت٨١٧هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٣١٣- القسطاس المستقيم، تأليف أبي حامد محمد بن محمد الغزالي

(ت٥٠٥هـ). (ضمن مجموع رسائل الغزالي).

٣١٤- قصة الحضارة، تأليف ول ديورانت (١٩٨١م).

٣١٥- القضاء والقدر عند السلف، تأليف علي السيد الوصيفي، دار الإيمان، الإسكندرية.

٣١٦- القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة ومذاهب الناس فيه، تأليف عبدالرحمن بن صالح المحمود، دار الوطن، الرياض، الطبعة الثانية ١٤١٨هـ.

٣١٧- قواعد الأحكام في إصلاح الأنام (القواعد الكبرى)، تأليف عزالدين عبدالعزيز بن عبدالسلام (ت٦٦٠هـ)، تحقيق نزيه حماد وعثمان ضميرية، دار القلم، دمشق، الطبعة ١٤٢١هـ.

٣١٨- قواعد العقائد، تأليف أبي حامد محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، تحقيق موسى محمد علي، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ.

٣١٩- القواعد الكلية للأسماء والصفات عند السلف، تأليف د. إبراهيم البريكان، دار الهجرة، الخبر، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.

٣٢٠- القواعد المثلى في صفات الله تعالى وأسمائه الحسنى، تأليف محمد بن صالح العثيمين، مدارالوطن، مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية، ١٤٢٩هـ.

٣٢١- قوانين الأحكام الشرعية (القوانين الفقهية)، تأليف محمد بن أحمد بن جُزَيٍّ المالكي (ت٧٤١هـ)، دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م.

٣٢٢- القول المفيد على كتاب التوحيد، تأليف محمد بن صالح

العثيمين، تحقيق د. سليمان أبا الخيل ود. خالد المشيقح، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.

٣٢٣- الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية، تأليف شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، تحقيق د. محمد العريفي وآخرين، دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ.

٣٢٤- الكتاب، تأليف عمرو بن عثمان بن قنبر المعروف بـ سيبويه (ت١٨٠هـ)، تحقيق عبدالسلام هارون، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١هـ.

٣٢٥- كتاب الأوائل، تأليف أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت٣٦٠هـ)، تحقيق محمد شكور أمرير، دار الفرقان، الأردن، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ.

٣٢٦- كتاب التوحيد، تأليف أبي منصور محمد بن محمد الماتريدي (ت٣٣٣هـ)، تحقيق فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية.

٣٢٧- كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب ﷻ، تأليف أبي بكر محمد بن إسحاق ابن خزيمة (ت٣١١هـ)، تحقيق د. عبدالعزيز الشهوان، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة السابعة ١٤٢٩هـ.

٣٢٨- كتاب الحروف، تأليف أبي نصر محمد الفارابي (ت٣٣٩هـ)، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٩٠م.

٣٢٩- كتاب العين، تأليف الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت١٧٥هـ)، تحقيق د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي.

٣٣٠- الكتاب اللطيف لشرح مذاهب أهل السنة، تأليف عمر بن أحمد بن شاهين (ت٣٨٥هـ) تحقيق عبد الله البصيري، ١٤١٦هـ.

٣٣١- كشّاف اصطلاحات الفنون، تأليف محمد بن علي التهانوي الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٢٧هـ.

٣٣٢- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، تأليف علاء الدين عبدالعزيز بن أحمد البخاري (ت٧٣٠هـ)، مطبعة سنده، ١٣٠٨هـ.

٣٣٣- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تأليف مصطفى عبد الله الشهير بحاجي خليفة (١٠٦٧هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ.

٣٣٤- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة، تأليف محمد بن أحمد ابن محمد بن رشد الأندلسي (ت٥٩٥هـ)، تحقيق د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثالثة ٢٠٠٧م.

٣٣٥- الكواشف الجليّة عن معاني الواسطية، تأليف عبدالعزيز السلمان (ت هـ)، الطبعة الحادية عشر ١٤٠٢هـ.

٣٣٦- الآلئ البهية في شرح العقيدة الواسطية، تأليف الشيخ صالح بن عبدالعزيز آل الشيخ، تحقيق عادل محمد مرسي، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ.

٣٣٧- لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، تأليف أبي الحجاج يوسف بن محمد المكلاتي (٦٢٦هـ)، تحقيق د. فوقية حسين، ١٩٧٧م.

٣٣٨- لسان العرب، تأليف محمد بن مكرم بن منظور (ت ٧١١هـ)،

دار المعارف، القاهرة.

٣٣٩- لسان الميزان، تأليف الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ)، تحقيق عبدالفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية.

٣٤٠- لمع الأدلة في قواعد أهل السنة، تأليف أبي المعالي عبد الملك بن يوسف الجويني (ت٤٧٨هـ)، تحقيق د. فوقية حسين، الطبعة الثانية ١٩٨٧م، عالم الكتب.

٣٤١- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تأليف أبي الحسن الأشعري، تحقيق حمودة غرابة، المكتبة الأزهرية للتراث.

٣٤٢- لوامع الأنوار البهيَّة وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرَّة المضيَّة في عقد الفرقة المرضية، تأليف محمد بن أحمد السفاريني (ت١١٨٨هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، ودار الخاني، الرياض، الطبعة الثالثة ١٤١١هـ.

٣٤٣- المبين في شرح ألفاظ ومعاني الحكماء والمتكلمين، تأليف علي ابن محمد الآمدي (ت٦٣١هـ)، تحقيق د. حسن الشافعي، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ.

٣٤٤- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تأليف علي بن أبي بكر الهيثمي (ت٨٠٧هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٤١٢هـ.

٣٤٥- مجموع رسائل الغزالي، تأليف أبي حامد محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، تحقيق إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقيَّة، القاهرة.

٣٤٦- مجموعة الرسائل المنيرية، إدارة الطباعة المنيرية، بيروت،

١٣٤٣هـ.

٣٤٧- مجموعة الرسائل والمسائل، تأليف تقي الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، تعليق محمد رشيد رضا.

٣٤٨- مجموعة الرسائل والمسائل والفتاوى، تأليف حمد بن ناصر بن معمر (ت١٢٢٥هـ)، دار ثقيف، الطائف، الطبعة الأولى ١٣٩٨هـ.

٣٤٩- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبدالرحمن ابن محمد بن قاسم، طبعة مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦هـ.

٣٥٠- مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن صالح العثيمين (فتاوى العقيدة)، جمع فهد السليمان، دار الثريا، الطبعة الثالثة ١٤١٤هـت.

٣٥١- محصَّل أفكار المتقدمين والمتأخرين، تأليف فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي (ت٦٠٦هـ)، مراجعة طه عبدالرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

٣٥٢- المحصول في علم أصول الفقه، تأليف فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت٦٠٦هـ)، تحقيق طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٣٥٣- المحلَّى، تأليف أبي محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي (ت٤٥٦هـ)، إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٥٢هـ.

٣٥٤- محمد بن عبد الوهاب حياته ودعوته في الرؤية الاستشراقية، تأليف د. ناصر التويم، وزارة الشؤون الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.

٣٥٥- محمد بن عثمان بن أبي شيبة وكتابه العرش، تأليف وتحقيق

د. محمد خليفة التميمي، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

٣٥٦- مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تأليف محمد ابن الموصلي (ت٧٧٤هـ)، تحقيق د. الحسن بن عبدالرحمن العلوي، أضواء السلف، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.

٣٥٧- مختصر العلو للعلي الغفار، تأليف شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (ت٧٤٨هـ)، اختصار محمد ناصر الدين الألباني (ت١٤٢٠هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ.

٣٥٨- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تأليف شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيِّم الجوزيَّة (ت٧٥١هـ)، تحقيق عامر ياسين، دار ابن خزيمة، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.

٣٥٩- مذاهب الإسلاميين المعتزلة والأشاعرة والإسماعيلية والقرامطة والنصيرية، تأليف عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى ١٩٩٦م.

٣٦٠- مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات عرض ونقد، تأليف د. أحمد بن عثمان القاضي، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.

٣٦١- مذكرة في أصول الفقه، تأليف محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي (ت١٣٩٣هـ)، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، مكتبة العلم، جدة، الطبعة الرابعة ١٤١٨هـ.

٣٦٢- مراتب الإجماع، تأليف أبي محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي (٤٥٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٦٣- مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، تأليف الملا علي بن سلطان القاري (ت١٠١٤هـ)، تحقيق جمال عيتاني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.

٣٦٤- مسالك أهل السنة فيما أشكل من نصوص العقيدة، تأليف د. عبدالرزاق بن طاهر معاش، دار ابن القيم ودار ابن عفان، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.

٣٦٥- المستدرك على الصحيحين ، تأليف محمد بن عبد الله الحاكم (ت ٤٠٥هـ)، تحقيق يوسف المرعشلي، دار المعرفة بيروت.

٣٦٦- المستصفى من علم الأصول، تأليف أبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، تحقيق حمزة زهير حافظ، ١٤١٣هـ.

٣٦٧- مسند الإمام أحمد بن حنبل(ت٢٤١هـ)، المطبعة الميمنية ١٣١٣هـ. [المعتمدة في العزو].

٣٦٨- مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرناؤط وعادل مرشد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.[العزو إليها عند الحاجة].

٣٦٩- المسوَّدة في أصول الفقه، تأليف آل تيمية، تحقيق د. أحمد الذروي، دار الفضيلة، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.

٣٧٠- مشكاة المصابيح، تأليف محمد بن عبدالله الخطيب التبريزي (ت٧٤١هـ)، تحقيق محمد ناصرالدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ.

٣٧١- مشكل الحديث وبيانه، تأليف محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني (ت ٤٠٦هـ)، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٥م.

٣٧٢- المصنف، تأليف عبدالرزاق بن همام الصنعاني (ت٢١١هـ)، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي.

٣٧٣- المصنف (الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار)، تأليف أبي بكر عبدالله بن محمد بن أبي شيبة (ت٢٣٥هـ)، اعتنى بتحقيقه مختار الندوي السلفي، الدار السلفية، بومباي-الهند، الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ.

٣٧٤- المطالب العالية من العلم الإلهي، تأليف فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت٦٠٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.

٣٧٥- مطالع الأنظار على طوالع الأنوار، تأليف أبي الثناء شمس الدين محمود بن عبدالرحمن الأصفهاني (ت٧٤٩هـ)، المطبعة الخيرية، الطبعة الأولى ١٣٢٣هـ.

٣٧٦- معارج القبول، تأليف حافظ بن أحمد حكمي (ت١٣٧٧هـ)، تحقيق عمر بن محمود أبو عمر، دار ابن القيم، الدمام، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.

٣٧٧- معارج القدس في مدارج معرفة النفس، تأليف أبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٧٥م.

٣٧٨- معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، تأليف محمد بن حسين الجيزاني، دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الرابعة ١٤٢٤هـ.

٣٧٩- معالم التنزيل، تأليف محيي السنة أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، تحقيق محمد النمر وآخرين، دار طيبة، الرياض، الطبعة الرابعة ١٤١٧هـ.

٣٨٠- المعتبر في الحكمة، تأليف أبي البركات هبة الله بن علي بن ملكا البغدادي (ت ٥٤٧هـ)، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آبادر الدكن، الطبعة الأولى ١٣٥٧هـ.

٣٨١- المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، تأليف عواد بن عبد الله المعتق، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثانية ١٤١٦هـ.

٣٨٢- معتقد أهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات، تأليف محمد بن خليفة التميمي، دار أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.

٣٨٣- معتقد فرق المسلمين واليهود والنصارى والفلاسفة والوثنيين في الملائكة المقربين، تأليف د. محمد بن عبد الوهاب العقيل، دار أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.

٣٨٤- المعتمد في أصول الدين، تأليف أبي يعلى الفراء (ت٤٥٨هـ)، تحقيق د. وديع زيدان حداد، دار المشرق، بيروت، ١٣٩٤هـ.

٣٨٥- المعتمد في أصول الفقه، تأليف أبي الحسين محمد بن علي البصري المعتزلي (ت٤٣٦هـ)، تحقيق محمد حميدالله وآخرين، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، ١٣٨٤هـ.

٣٨٦- معجم البلدان، تأليف ياقوت الحموي (ت٦٢٣هـ)، دار الفكر، بيروت.

٣٨٧- المعجم الفلسفي، تأليف جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، ١٩٩٤م.

٣٨٨- المعجم الكبير، تأليف الحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت٣٦٠هـ)، تحقيق حمدي عبدالمجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الثانية.

٣٨٩- معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية، تأليف عمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.

٣٩٠- معجم المطبوعات العربية والمعرَّبة، تأليف يوسف إليان سركيس، دار صادر، بيروت، ١٣٤٦هـ.

٣٩١- معجم مقاييس اللغة، تأليف أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت٣٩٥هـ)، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ.

٣٩٢- المعجم الوسيط، تأليف محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت٨١٧هـ)، مجمع اللغة العربية، القاهرة، الطبعة الرابعة ١٤٢٥هـ.

٣٩٣- معيار العلم في فن المنطق، تأليف أبي حامد محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، المطبعة العربية، مصر، الطبعة الثانية ١٣٤٦هـ.

٣٩٤- المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، تأليف أحمد بن يحيى الونشريسي (ت٩١٤هـ)، إخراج د. محمد حجي وجماعة من العلماء، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية ١٤٠١هـ.

٣٩٥- المغني، تأليف موفق الدين عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي (٦٢٠هـ)، تحقيق د. عبدالله التركي وعبدالفتاح الحلو، دار هجر.

٣٩٦- المغني في أبواب العدل والتوحيد، تأليف القاضي عبدالجبار المعتزلي (ت٤١٥هـ)، تحقيق د. إبراهيم مدكور، وزارة الثقافة والإرشاد القومي المؤسسة المصرية.

٣٩٧- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، تأليف شمس الدين محمد بن الخطيب الشربيني (ت٩٧٧هـ)، تحقيق محمد خليل عيتاني، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

٣٩٨- مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة، تأليف جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي(ت٩١١هـ)، المطبعة المنيرية، القاهرة.

٣٩٩- مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية أهل العلم والإرادة، تأليف شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيِّم الجوزيَّة (ت٧٥١هـ)، تحقيق علي حسن عبدالحميد، دار ابن عفان، الخبر، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.

٤٠٠- المفردات في غريب القرآن، تأليف الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢هـ)، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت.

٤٠١- المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، تأليف أبي العباس أحمد بن عمر القرطبي (ت٦٥٦هـ)، تحقيق محيي الدين مستو وآخرين، دار ابن كثير ودار الكلم الطيب، دمشق، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

٤٠٢- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تأليف أبي الحسن علي ابن إسماعيل الأشعري (ت٣٢٤هـ)، تحقيق محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، ١٤١١هـ.

٤٠٣- مقالة التشبيه وموقف أهل السنة منها، تأليف د. جابر إدريس علي أمير، أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.

٤٠٤- المقدمة، ، تأليف عبدالرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي (ت٨٠٨هـ)، تحقيق خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ١٤٢١هـ. [ضمن تاريخ ابن خلدون]

٤٠٥- الملل والنحل، تأليف محمد بن عبدالكريم الشهرستاني (ت٥٤٨هـ)، تحقيق أمير علي مهنا وعلي فاعور، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ.

٤٠٦- مناقب الإمام أحمد بن حنبل، تأليف أبي الفرج عبدالرحمن بن علي الشهير بابن الجوزي (ت٥٩٧هـ)، تحقيق د. عبدالله التركي، الطبعة الثانية ١٤٠٩هـ.

٤٠٧- مناقب الشافعي، تأليف أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت٤٥٨هـ)، تحقيق السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة.

٤٠٨- المنخول من تعليقات الأصول، تأليف أبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، تحقيق محمد حسن هيتو، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤١٩هـ.

٤٠٩- منهاج السنة النبوية، تأليف تقي الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.

٤١٠- منهاج القاصدين في فضل الخلفاء الراشدين، تأليف عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ)، تحقيق فلاح بن ثاني السعيدي، دار

غراس، الكويت، ١٤٢٨هـ.

٤١١- منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة، تأليف عثمان بن علي حسن، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الخامسة ١٤٢٧هـ.

٤١٢- منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالى، تأليف خالد بن عبداللطيف بن محمد نور، مكتبة الغرباء، المدينة المنورة، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.

٤١٣- المنهج السديد في شرح كفاية المريد، تأليف محمد بن يوسف السنوسي (ت٨٩٩هـ)، تحقيق مصطفى مرزوقي، دار الهدى، الجزائر.

٤١٤- المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، تأليف تقي الدين أحمد ابن علي المقريزي، دار صادر بيروت.

٤١٥- الموافقات، تأليف أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت٧٩٠هـ)، تحقيق مشهور حسن سلمان، دار ابن عفان، الخبر، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

٤١٦- المواقف في علم الكلام، تأليف عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت٧٥٦هـ)، تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧م.

٤١٧- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الطبعة الرابعة ١٤٢٠هـ.

٤١٨- موقف ابن تيمية من الأشاعرة، تأليف د. عبدالرحمن المحمود،

مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.

٤١٩- موقف البشر تحت سلطان القدر، تأليف مصطفى صبري، المطبعة السلفية ومكتباتها، القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٥٢هـ.

٤٢٠- موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة، تأليف د. سليمان بن صالح الغصن، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.

٤٢١- النبوات، تأليف تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، تحقيق د. عبدالعزيز الطويان، دار أضواء السلف الرياض، الجامعة الإسلامية المدينة المنورة، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.

٤٢٢- النجاة في المنطق والإلهيات، تأليف الحسين بن عبد الله ابن سينا (٤٢٨هـ)، تحقيق عبدالرحمن عميرة، دارالجيل، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.

٤٢٣- نخبة الكفر دراسة عنها وعن منهجها، تأليف إبراهيم بن محمد بن نور سيف، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.

٤٢٤- نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر، تأليف عبدالقادر بن أحمد بن بدران الدمشقي (ت١٣٤٦هـ)، دار الحديث، بيروت، مكتبة الهدى، رأس الخيمة، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.

٤٢٥- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، تأليف د. علي سامي النشار، الطبعة الثامنة.

٤٢٦- النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد، تأليف محمد محيي الدين

عبد الحميد (ت١٣٩٢هـ)، دار القلم العربي، سوريا، الطبعة الأولى ١٤١١هـ. (طبع بذيل إتحاف المريد لعبد السلام اللقاني).

٤٢٧- نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد، تأليف عبدالرحيم بن علي المشهور بشيخ زاده (ت٩٤٤هـ)، تحقيق بسام الجابي، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ. (مطبوع ضمن مجموع بعنوان: المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية)

٤٢٨- النفي في باب صفات الله تعالى بين أهل السنة والجماعة والمعطلة، تأليف أزرقي سعيداني، مكتبة دار المنهاج، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ.

٤٢٩- نهاية الإقدام في علم الكلام، تأليف محمد بن عبدالكريم الشهرستاني(ت٥٤٨هـ)، تحقيق د. أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.

٤٣٠- النهاية في غريب الحديث والأثر، تأليف المبارك بن محمد الجزري الشهير بابن الأثير (ت ٦٠٦هـ)، تحقيق محمود الطناحي وطاهر الزاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٤٣١- نواقض الإيمان الاعتقادية وضوابط تكفير المسلم، تأليف د. محمد الوهيبي، دار المسلم، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.

٤٣٢- نواقض الإيمان القولية والعملية، تأليف د. عبدالعزيز العبد اللطيف، دارالوطن، الرياض، الطبعة الثانية ١٤١٥هـ.

٤٣٣- نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد المختار،

تأليف محمد بن علي الشوكاني (١٢٥٠هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأخيرة.

٤٣٤- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين من كشف الظنون، تأليف إسماعيل باشا البغدادي (ت١٣٣٩هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ.

٤٣٥- الوافي في اختصار شرح عقيدة أبي جعفر الطحاوي، شرح الشيخ صالح آل الشيخ، اختصار مهدي عمَّاش الشمري، دار الإمام مالك، أبو ظبي، دار البينة، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ.

٤٣٦- الوافي بالوفيات، تأليف صلاح الدين الصفدي (ت٧٦٤هـ)، تحقيق أحمد الأرناؤط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٤٢٠هـ.

٤٣٧- وسطية أهل السنة والجماعة بين الفرق، تأليف محمد باكريم محمد باعبدالله، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ.

٤٣٨- الوصية الكبرى، تأليف تقي الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية (٧٢٨هـ). (ضمن مجموع الفتاوى ٣/ ٣٦٣-٤٣٠).

٤٣٩- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تأليف شمس الدين أحمد بن محمد بن خلّكان (ت٦٨١هـ)، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت.

* المجلات والمقالات:

٤٤٠- دفع إيهام الاضطراب عن آي الكتاب، تأليف محمد الأمين

الشنقيطي مجلة الجامعة الإسلامية ع٨ م. ١٢

٤٤١- الروح بين الخلق والبقاء ، تأليف عمر أبو المجد النعيمي، مجلة جامعة أم القرى ج١٥ع٢٦ (ص٦٨).

٤٤٢- القول الجلي في تخريج أثر ابن عباس في تفسير الكرسي، بقلم: أبو المنهال الأبيضي، ملتقى أهل الحديث على شبكة المعلومات (الإنترنت)

.http://www.ahlalhdeeth.com

٤٤٣- الموسوعة الحرة (ويكبيديا) على شبكة المعلومات (الإنترنت)

.http://ar.wikipedia.or

* * *

فهرس الموضوعات

* * *